萬有文庫

第二集七百種

王雲五主編

形而上學序論

（上）

來布尼茲著

陳德榮譯

商務印書館發行

萬有文庫

第二集七百種

王雲五主編

形而上學序論

(中)

來布尼茲著

陳德榮譯

商務印書館發行

萬有文庫
第二集七百種
王雲五主編

形而上學序論

(下)

來布尼茲著
陳德榮譯

商務印書館發行

書局再版弁言

這次的譯稿，曾經俄亥俄(Ohio)州立大學哲學助教授產德勒（Dr. Albert R. Chandler）校閱過。校閱後本有了一些變動，然而只爲着增進譯文對於原文的忠實而已。在大體上，這次的譯稿，和第一版之蒙特哥美利博士（Dr. Montgomery）譯稿，還可以說是一樣的。在通信那一部分中，加了一些註腳，爲的是使讀者可以知道各次通信之關係。

編者序

這一本關於來布尼玆的著作，現在跟着笛卡兒（Descartes）、柏克立（Berkeley）、休謨(Hume)以及康德（Kant）等人的著作，也列入『哲學名著叢書』之中了。這本書之構成，是由於三篇各自獨立的文章合成的。這三篇文章就是：（一）形而上學序論，（二）來布尼玆與阿諾(Arnauld)的通信，（三）單元學（monadology）。這三篇文章合在一塊，構成爲一個複合體，然卻又是一個合於邏輯的整體——可以作爲一篇關於來布尼玆的思想之完美的概觀看。這三篇文章中之頭兩篇，就是形而上學及來布尼玆與阿諾的通信，在以前並不曾被人翻成英文過，而關於單元學這一篇，則譯筆也是新的。關於這本書之被翻譯出來，讀者要感謝耶魯大學(Yale University)的哲學講師，蒙特哥美利博士，而關於提示蒙特哥美利博士去翻譯這本書，則讀者要感謝耶魯大學的哲學教授當坎博士（Dr. Duncan）。法蘭西學院（French Institute）已故研究

員札內（Paul Janet），因爲受編者的提示，也寫了一篇序文，論及來布尼茲時候的哲學史及來布尼茲的哲學系統。這是一篇很簡明而優美的文章，也列入於本書之中。此外還有一個附錄（譯者按：這個附錄在第一版中或者有，然在此再版本中，則沒見了）。所以這一本書，關於我們了解這個世界上最偉大之多方面的天才的思想，其所需要之一切材料，可謂都已經具備了。

對於這個世界上最偉大之多方面的天才，當坎博士所論及他的話很適當。當坎博士說：『來布尼茲是多麼偉大的一個天才呀！普魯士王說：「他的本身，很可以代表一個整個學院」；英國的喬治第一（George I）關於他所說的話也很對，他說：「我覺得我自己跨着兩個國家，很是快樂，因爲我在我這兩個國家的人民中，一方面有一個來布尼茲，另一方面又有一個牛頓，這實在是使我覺得很榮耀的事情」。他是一個傑出的數學家，因爲在數學上，他可以和牛頓（Newton）相爭微積分學的發見者之光榮；他是一個天才的心理學家及認識論家，因爲他所著之新人類悟性論（New Essays on Human Understanding），比起陸克（Loche）所著之那本著名的人類悟性論來，實是同等重要的或甚至要超過之；他又是一個研究深奧的神學家，因爲他曾著有那本最

著名的神義論（Theodicy）；他又是一個很有研究的歷史家，因爲他曾著有一種關於不倫瑞克王室的歷史，而這本史書，是那個著名的史家吉本（Gibbon）曾自己稱讚過的；他又是一個眼光遠大之政治家與外交家，因爲他在歐洲之好些最有權力的王庭之中，都受過光榮的待遇；他又是一個大哲學家，因爲他是德國之近代思辨哲學之始祖，而且是值得和康德相提並論的；再他還是一個傑出的科學家，如赫胥黎（Huxley）曾說過，「他乃是一個第一流的科學（近代意義下之科學）家」。——凡此種種，只是他的學問之值得我們稱道的之中之少數幾點而已」。

當坎博士對於這本由於來布尼茲的各種著作中所選出來幾種以構成的書，又作以下的評語：

「自從亞理斯多德以來所僅有之這個最廣博的思想家，其所有之深奧而迅速的思想，他自己本著有許多書講及，然而那些書之中，可謂沒有一本，其簡單與通俗，能赶得上他的形而上學序論，及他與阿諾的通信了。這兩種著作，我們現在把其和單元學（這是他對於他的哲學最後所做之系統敘述，他之寫這個，是在於他寫前兩種約二十五年之後。）合在一塊，用一種最賤的價錢，使

一般的讀者及大學生們都可以買來看。如果讀者能先讀來布尼茲與阿諾的通信，然後讀形而上學序論，最後讀單元學——這是讀這本書之最好秩序——則他便可以說是由於一種最簡單的與最可能的方法而理解來布尼茲的哲學了。他的形而上學序論，恐怕是他所著的書之中，把他的哲學敍述得最好的了。從他著形而上學序論的時候起，以至於他著單元學的時候止。他的見解可謂並沒有什麼變動。唯一重要變異之處，只是他後來引用「單元學」這樣一個造作的名詞而已。』

所以，現在這一本書，奧盤谷出版公司（Open Court Publishing Company），希望能對於研究哲學的大衆，略盡一點義務。

麥哥馬克（Thomas J. Mc. Courmack）序。

札內序

在十七世紀之前半葉的時候，笛卡兒曾說過：只有兩種東西或本質，是在性質上不相同的，這就是佔有空間的本質與思想的本質，或身體與靈魂；他又說過：在身體上，無論什麼東西，都可以化成爲佔有空間性，及根據着佔有空間性而成立之形式，能分割性，休息以及運動，而在靈魂上，則又無論什麼東西，都可以化成爲思想，及根據着思想而成立之快樂、痛苦、斷定、推理、意志……等等；總之，他把整個的自然界，都化成爲一個廣大的機械，認爲在這個廣大的機械之外，並沒有別的東西，只有靈魂而已，而靈魂，則是由於意識着自己的思想，而把牠自己的存在及牠自己的獨立，表現之於牠自己的。在他做這樣的主張的時候，可謂他在近代的哲學中，起了一種最重要的革命了。不過，爲明瞭這種革命之重要起見，我們現在必定要把當時的哲學觀點，做一敍述纔成。

在那個時候，在一切學派中最佔勢力的學說，可以說就是亞理斯多德派的那個學說——就

是本質的形式學說。這個學說，時時有變動而且爲人們所誤解。不過在大體上，我們可以說，這個學說把一種特殊的本體，加之於每種本質。而這種特殊的本體，就是那個本質之實體，也是那個本質之特異處；那個本質之與別的本質不同，就是因爲牠，而不是因爲那個本質內部所有各部分之關係。例如，依照在那個時候一個屬於亞理斯多德派的人看來，『火之與水不同，不只是因爲內部各部分之位置有所不同，也因爲屬於牠的那個本體（這個本體和構成那個本質之各種材料，是很不相同的。）有所不同。在一個物體改變牠的狀況之時，在牠的各部分之中，並沒有什麼變動，不過是有另外一個形式，代替了原來的那個形式而已。』（註一）所以，在水變成爲冰的時候，亞理斯多德派便以爲，那是因爲有一個新的形式，取了原來的形式的地位而代之，以構成爲一個新物體而已。他們不但是用着原始的或基本的本體，或本質的形式，來說明在各種本質中所有之差異，他們還用着牠們來說明各種小的變動；而且關於我們所能夠感覺得到之各種性質，他們又用着那類被人們稱爲偶遇的形式來說明之；於是，硬、熱、光便是一些種存在物，和牠們在於其中之物體，很不相同。

（註一） 見蘭格倫日（L. P. Lagrange）的反對新哲學的哲學原理（Les Principes de la Philosophie contre les Nouveaux Philosophie）——請看蒲利耶（Pouillier）的笛卡兒派哲學史（Historie de la Philosophie Cartesienne）第一卷第二十六章。

爲避免在這個學說中所會有之諸種困難點起見，經院哲學家們，便對於本質的形式，做無限的區分起來。由此，哥印布累（Coimbre）之耶穌會的教徒們，便認爲在這類本質的形式之中，可以分爲三種：第一，是自身之存在並不是得自於一個較高的存在物之存在物，而同時，這個存在物也不是被吸收之於一個較低的東西之中的——這個存在物，就是上帝；第二，是其自身之存在乃是得自於別處，卻是又不是被吸收之於物質之中的那類的力——這些力，就是完全不受具體化的形式；第三，是在無論那一個方面上，都依賴於別的東西的方式，這類方式，是由於一個較高的原因以得到牠的存在，且是被吸收之於一個東西之中的——牠們是由於偶然而發生出來的，是決定着物質之本質的形式。

另外又有一些經院哲學家，更把本質的形式區分得詳細些。他們分爲六類如下：第一，原始物

質的形式或各個原素的形式；第二，較低級化合物的形式，如石頭們的形式；第三，較高級化合物的形式，如各種藥物的形式；第四，有生命的各種存在物的形式，如植物們的形式；第五，關於有感覺的存在物的那一些，如動物們的形式就是的；第六，是能推理的那些本質的形式——這類本質的形式，較高於其餘一切種；從牠們之爲身體的形式上講，牠們是同別的形式爲同樣的，然而牠們並不由於身體而得到牠們之特殊的思想機能。

也許有人會這樣想：摩利爾（Molière）、尼科爾（Nicole）、麥爾伯蘭基，以及在十七世紀中之那一切人，都曾譏笑過基本的形式，毀謗過亞理斯多德派的經院哲學家，並曾毫無根據地把荒謬加之於他們。但是這種人，我認爲應讀一讀多勒達斯（Toletus）關於火的產生所做之下面這種說明。多勒達斯說：『火之本質的形式，是一種自動的原動力，由於牠，以發熱爲工具之火，使產生出火來』。這種說明，比起惰性的德性（Virtus dormitiva）來，不是更要荒謬些嗎？這個作者於說這種話之外，還進一步去提出一個反對論說：火並不是都由於火生出來。在說明他的這種反對論中，他說：『我回答說：在偶遇的形式與本質的形式兩者之間，有其最大的不同。偶遇的形式，不但有其

一種對立，而且這種對立還是確定的，如白與黑之對立就是的；可是在各種本質的形式之間，則雖然有其一種對立，然而這種對立並不是確定的，因爲本質的形式，乃是同等地拒絕一切東西的。因此，我們便可以說，爲一種偶遇的形式之白色，只能由於白色產生出來，而非由於黑色產生出來；可是火，則是能由於一切種本質的形式結果以成的，如果那類本質的形式，是具有能力以把牠在水中，或在空氣中，或在任何種別的東西之中，產生出來的話」。

關於本質的或偶遇的形式之學說，在事實上所生之荒謬處，還不只於像上面所說的；由於牠，還生出一些錯誤來，是足以妨害我們對於各種現象之眞正原因，做一種清楚的研究的。例如，有些種物體，是自上向下落之於地球上的，然而又有一些物體，則是在於空氣之中上升，因此，主張本質的或偶遇的形式的人們便說：吸力是前者之本質的形式，而輕浮則是後者之本質的形式。於是，各種重的物體與輕的物體，便被區分爲兩類在根本上具有不同的特性之物體了；而由於這樣區分之後，他們便不去研究牠們的眞像了，關於這類在表面上互不相同之現象，是不是有其同一的原因，是不是能够用同一的定律來說明，他們便都不去問及了。再，因爲看見水是在於一個眞空管之

目錄

形而上學序論

一　關於上帝的完全（divine perfection），及關於上帝所做的一切事情，都是最應該的的說法。

關於上帝的概念，其最普通而且最含有充分意義的，下面這句話，可謂表現得非常之好了：上帝是一個絕對完全的存在（being）。不過，這句話之含義，並不曾充分地爲人們所注意到。例如，關於「完全」，是有許多種不同的完全的，而這一切種不同的完全，都爲上帝所具有，而且上帝之具有這一切種完全中之每一種，都是至於最高的程度的——這就是往往不曾被人們注意到的一點。

再，我們還必定要知道「完全」到底是什麽。關於這點，有一句話是我們確可以說的，這就是：有些種形式或本性（forms or natures），並不接受完全至於最高的程度，比如說，數目的本性或

圖形的本性就是的，那麼這種的形式或本性，是不能够有完全的。這是因爲，爲一切數目中之最大的數目的數目（這就是指一切數目之總數），是含有矛盾的；爲一切圖形中之最大的圖形的圖形，也如此。但是，無所不知及無所不能，則並不含有不可能性。因之，能力與知識，是可以有完全的。而且，這種能力與知識，在其屬於上帝的時候，牠們是無限的。

由此，我們又可以說，那個具有最高的與無限的智慧之上帝，其所發出的作爲，不但是從形而上學上看來，是最完全的，就從倫理的立脚點看來，也是最完全的，而且，關於我們自己，我們也可以說，我們對於上帝所做的工作，如果知道得越多，領會得越深，則我們便越覺得，那類工作是完美的，而且是完全遵照着我們所想望的那個目標而做的。

二　有些人們，主張在上帝所做的工作之中，並沒有「善」存在，或主張「善」與「美」的原理，是任意的（arbitrary）——對於這種主張之反對

有些人們，主張在各種事物的本性之中，或在上帝對於這些事物所有的觀念之中，是沒有「善」或「完全」的原理的。又有些人們說上帝所做的工作，其所以是好的，只因爲這個形式上

的理由：「因爲牠們是上帝所做的」。我的意見，與這類人的意見，可謂相差得很遠。如果這類人的意見是對的，則自知爲萬物創造者的上帝，於創造出各種東西之後，便不會再要看着牠們而覺得牠們是好的，如聖經上所說的那樣了（譯者按：在舊約上，上帝於創造出每種東西之後，都看着牠們而覺得牠們是好的）。在聖經中，其所以有那樣之含有人性的說法(anthropological expressions)，只是要使我們知道這一點：在上帝所做的工作之自身中，我們是可以看出完美之點來的，就使我們並不想到這些工作，顯然是依賴於牠們之創造者的，我們也可以看出牠們中之完美點來。這，我們可以由於下面這種事實而證明之：我們之能够想到創造出一些東西之創造者來，就是在思想着他的創造品的時候想到的。所以，這些被創造出來的創造品，在其自身之中，便是必定含有創造者的特性了（譯者按：這幾句話頗不連接，然其大意是這樣：我們平常之知道一個創造者，乃是在賞鑑着他的作品的時候，因爲他的作品，是帶着他的特性的。那麼現在，因爲上帝是絕對完全的，他所創造的東西，因帶着他的特性的原故，當然也必是完美的。所以，聖經上那些話，是要使我們知道上帝所創造的東西，乃是完美的；但就使我們不想到上帝，也知道牠們是完美的。）關於宇

宙的美與善，我們平常總歸之於上帝所做的工作，但近來有些革新運動家，則主張牠們乃是人類的幻想（這裏所謂的人類，乃是依照着人類的格式來思想上帝的）；那麽，我認爲與我的意見相反的那種意見，很近似於這些革新運動家的意見，而在我看來，那種意見是非常之危險的。所以，在一個人說着：「依照着任何種善的標準看來，各的事物都不是好的，牠們之好的所在，只在於牠們是由上帝的意志創造出來的」這句話的時候，在我看來，他似乎是把上帝所有的愛以及上帝所有的光榮，都全部毀壞了，雖然他之做這種毀壞的事，他自己並不知道，但他實際上確是做了。爲什麽我們說他做了這種毀壞的事了呢？因爲我們之讚美上帝，不必單讚美他所已經做出來的種種；如果上帝對於他現在所已經做出來的種種，能够反其道而做之，而其所做的結果，也同樣值得贊美，則我們爲什麽要單根據着他所已經做出來的種種而贊美他呢？如果他只有一定量之暴虐式的權力，如果他所做的事是任意的而不是有理由的，如果正義的意義是要依照暴君們所下的定義的（暴君們認爲：凡是足以使最有權力的人歡悅的就是正義），則他那裏會有什麽正義，那裏會有什麽智慧呢？而且，在我看來，每一個意志的動作，都是有其理由的，而這種理由，又當然是要發生

於意志動作之前的。有些哲學家說：形而上學及幾何學之永久眞理，以及「善」的原理，「正義」的原理，與「完全」的原理，都只是上帝的意志的結果。這些哲學家之這種說法，我覺得很奇怪，而以上所說的，就是我所以覺得奇怪的理由。我覺得，形而上學與幾何學之永久眞理，「善」的原理，「正義」的原理，以及「完全」的原理，都是由於上帝的理性而來的，其不依賴於上帝的意志，猶如上帝之本質之不依賴於上帝的意志一樣。

三　有些人們，以爲上帝也許可以把各種的事物，創造得比他現在所已經創造出來的還要好些——對於這種見解之反對。

有些現代的（譯者按：現代指來布尼茲的時候。）著作家，他們大膽地做這種的主張：上帝所已經創造出來的，其完全並不至於最高的程度，他也許可以把牠們創造得更好些。對於這種意見，我也不能够同意。在我看來，這樣一種意見所生的結果，是完全違背於上帝的光榮的。我想，一個人之做事，如果不是盡他所能去做以求得最好的結果，則他之所做所爲，並不是完全的。對於一個建築家，如果我們要證明他所能够做的工作，比他現在所已經做的還要好些，則那就等於去尋找他

現在所已經做的工作之缺點。再，聖經曾眞確地告訴我們：上帝所做的工作是好的；那麼，說「上帝也許可以把他的工作做得更好些」的說法，可謂又與聖經上的這種說法相違背了。因爲，如果只要比較完全就够了的話，則上帝之做他的工作，便可以有任何種不同程度之完全了。爲什麼呢？因爲所能有之「不完全」，是可以至於無限的；因之，無論上帝之做那一種工作，只要是比較起來，較「較不完全的」(less perfect)爲完全，則牠便是好的了，但是，一個東西，如果因爲牠是比較地完全的，便可以被稱讚，則牠也可謂不怎樣値得稱讚了。

我相信，在聖經之中，及在神父們的著作之中，我們可以找出很多很多的語句，都是足以證明我的主張的，但是，足以證明那些現代思想家們的主張的，則一點也找不出來。在我看來，他們的主張，在古代的著作家中是找不出的；而且那種主張之所以成立，可以說就是因爲主張牠的人們，對於宇宙之一般的和諧，及對於上帝所做所爲之奧妙的理由，所知道的太少了，而又根據這種太微薄的知識，便遽爾推論出來的。所以，事實上因爲我們所知太少了的原故，我們實在很容易被輕浮的理由所引誘而大膽地做這樣的結論；有許多事物，上帝也許可以把其造作得更好些。

那些現代的思想家們，其所有之各種詳枝細節的主張，都是很難使我們相信的，因爲他們總以爲：宇宙間沒有一種東西極其完全，而至於宇宙間再不會有另外一種東西比牠更爲完全些的程度。他們之持這種見解，當然他們也以爲他們之如此想法，乃是保證上帝的自由的。他們好像總覺得，依照着最高的理由(sovereign reason)以行事，並不是最高度的自由。其實這種見解是錯的。因爲設想上帝無論做什麼事情，在其意志發動之先，都沒有任何理由，那是一種不很與上帝的光榮相一致的意見。上帝之做事，似乎並不是那個樣子，但縱使我們不問上帝之做事，在實際上是不是這個樣子，我們只要有那樣的設想，就會是不很與上帝的光榮相一致的了。例如，現在我們且假設上帝在選擇A與B兩個東西，並假設他現在是採取A了，但他之採取A，並沒有所以採取A而不採取B的理由。那麼我們可以說，上帝之這種選擇的動作，至少是不值得稱讚的，因爲一切的稱讚，都應該建築在理由之上。我的意見是這樣：上帝沒有做一件事情是沒有理由的，上帝沒有做一件事情是會不因之而得到光榮的。

四　我們如果愛上帝，我們對上帝所已經創造過的一切，都應該完全滿意，完全默許。

上帝之做事，總是盡其所能有之最完全的與最應該的方法來做的。這是一個大眞理。我認爲我們對於這個大眞理之認識，乃是我們之愛（這種愛我們是由上帝得來的）一切種東西之基礎；因一個愛別的東西的人，他要在被愛的對象之「巧妙」上或「完全」上找滿足，並要在他的行爲之完全中找滿足。我相信，一個人（他有改變自己的意思的能力）在其自己所想望的東西並不是上帝所想望的東西的時候，他是很難眞正地去愛上帝的。在事實上，有些人們，對於上帝所做所爲，並不滿意，這類人在我看來，似乎頗與那些爲別人所不滿意的人們相似，而那類爲別的人們所不滿意的人們之態度，則與叛徒們之態度又是沒有什麼大差別的。所以，由於這些原理看來，一個人之做爲，如果是可以與愛上帝相一致的，那還並不足以充分地使他心意誠服地去愛上帝而無異思，我們必定要對於依照着上帝的意志而生的一切，都眞正地滿意着纔成。不過我說我們對於上帝之所做所爲，要予以默許之意，乃是指着過去而講；因爲對於將來，我們不應該做一個等待命運的人，合起兩手站着，專等上帝來爲我們造福，以致貽譏於人；依照着詭辯論（這古人稱爲懶惰的理由），我們對於將來，很可以得到這種結論，但我們不應該如此。我們應該盡我們的能力，

判斷上帝的意志，而依照着這種被判斷下來之上帝的意志以行事；我們應該對於大衆的幸福，盡我們的力量而予以貢獻，特別對於那種與我們相接觸的人物，或接近於我們的人物與在我們目前的人物，我們應該盡我們的力量，而對於他或牠之「修飾」與「完全」上，予以貢獻。如果到了將來，上帝也許有不願我們的好意達到所預擬的目的的事，但這並不能說，上帝並不願我們那麼做我們所做的事；反之，因爲他是一切主人翁中之最好的主人翁，所以他時常所需要的，只是正當的意願而已；關於好的意願之得以成功的時間與地點，那都是他的問題，不是我們的問題，我們只要有好的意願並依照着好的意願去努力就成了。

五　關於「上帝的完全」之原理是什麼？及關於方法之簡單與效果之豐富的平衡。

所以，我們對於上帝，只要有這樣的信心就成了：上帝所已經做過的事情，都是做得最好的；凡是愛上帝的人們，都不會有什麼東西能夠傷害他。不過，關於上帝之所以採取這一種秩序的宇宙的理由，之所以允許有罪惡存在的理由，之所以在一種一定的方式之下散布他的恩惠之理由，我們如果要去知道的話，那是做不到的，因爲那是超過於一個有限制心靈所能做到的之外的，尤其

在這樣一個有限制的心靈，於並不曾享受到窺視上帝（vision of God）的快樂的時候，更不能做到這樣的事。但是，在上帝之支配着各種的事物之中，所有之神意的進程，我們也未嘗不可以略作普通的窺測。因之，我們也很可以說：完全地做着各種事情之上帝，猶如一個傑出之幾何學家，他對於一個問題，懂得如何去尋找出最好的構造法來；猶如一個好的建築物，他會把建造一所房子所要用的地基與的款，使用得至於最適當的程度，凡是足以損壞這個所要建造的房子所能夠有的美點之一切，或凡是不能夠把這種美點表現出來的一切，他都會設法除去之；猶如一個好的家長，他會使用他的財產至於極善的程度，決不會使有一點財產廢置或荒蕪的事；猶如一個機械家，他會使他的機械，在困難狀況最少之下生產；猶如一個聰明的著作家，他能夠在最小的篇幅之內，寫出最多的事情來。

在一切的存在物之中，那些本身最完全而又佔着空間最少的（這就是說，那些互相干涉最少的），就是各個的靈魂，而靈魂們之完全，就是道德這一點，就是我們可以不懷疑下面這一點之理由：靈魂們之幸福，就是上帝之主要目的；他盡一般的和諧所能允許的程度，而把這種目的實行

之。關於這個問題，後面我們將再討論到。

在我們說上帝之做他的工作有簡單性的時候，其意義之所指，特別是在於上帝所用的方法；另一方面，在我們說繁複、豐富及豐多的時候，則我們的心中，又有結果或效果的觀念了。所以，方法與結果兩方面，應該互相配稱纔好，猶如建造一所房子所費的錢財，應該與房子造好之後所應有之美觀與偉大相平衡纔好。在實際上，確沒有東西能耗費上帝之毫毛，猶如一個哲學家，在創造各種的假設來構造他之想像的世界的時候，他並無所耗費一樣，爲什麼上帝之創造萬物，也如這種哲學家一樣沒有耗費呢？因爲上帝在想創造一個實在的世界出來的時候，他只要發出命令使成了。但是，如果要把命令或假設造得很好的話，則那也是要有所耗費的，而其耗費的情形，則視各個命令或各個假設互相獨立的狀況而定，卽是，其獨立的程度愈高，則其耗費也愈大。而理性（譯者按：如果要把命令或假設做得好，是要應用到理性的。）是總要避免假設或原理中之複雜性的，這種道理，正如在天文學中所要採用的原理，總要牠們是最簡單的而不是較簡單的一樣。

六　上帝所做的事情，沒有一件是沒有秩序的；其實，我們甚至要設想各種事情爲沒有

秩序，那也不可能。

由上帝的意志所發生出來之活動或動作，普通把其區分為平常的與非常的兩類。不過雖然有這樣之區分，我們最好要在心裏弄清楚：上帝所做的事情，沒有一件是無秩序的。所以，那類出乎平常的範圍而走入非常的範圍之事物，其所以是那個樣子，並不是牠們沒有秩序，而是在牠們之間，另有一種特殊的秩序；因為關於普通的秩序，無論那一種事物，都是要依照的。這一點道理，真是極其真確，所以不但在事實上，在這個世界之中，不會有一件事情是絕對無秩序的，就是我們要設想為有這樣一件事情在這個世界之中，那也是不可能的。為什麼呢？現在我們且假設一個例子來說，假使有一個人悤悤忙忙地，在一張紙上面記下許多點子，猶如那些演習着可笑的占土術（Geomancy）的人們一樣；那麼這時我可以說：在這些點子之間，我們可以找出一條幾何學上的線來，而這條線之概念，是均一的與恆常的，這就是說，是依照某種一定的公式而成的，同時，這條線又是經過所有這一切的點的，而且其經過這一切的點，是和那個人用手把這些點記下來的秩序相同的；再，如果我們依照着這種秩序，而把這條線畫出來，以成為有時候其線是直的，有時候其線是

圓的，又有時候其線成爲別的樣子，則我們使能够由這樣一條線，而尋求出一種與此相等的心靈狀態（mental equivalent）來——這種心靈狀態，就是在這條線上一切的點所公有之一個公式，或一個方程式；在這條線上所有之方向的改變，都必定要由於這個公式而發生。在事實上，不會有一個面，牠的輪廓，會不成爲一條幾何學上的線之一部分，而這條線，又是不能够完全用一種數學上的運動來追尋（traced）的。但是，如果這個公式是很複雜的，則依從着這個公式的東西，便由有規則的範圍，走向無規則的範圍了（譯者按：這種走向無規則的範圍，乃是非常之意，不是絕對無秩序之意）。因此，我們很可以說：上帝之創造這個世界，也許任何方法都用過，但無論用那一種方法來創造，牠總會是有規則的與有秩序的。但是我們又很可以說：上帝在事實上所已經選用來創造這個世界之方法，乃是最完全的一種，這就是說，他所選用的那一種，是從假設講爲最簡單的，而從現象講則又爲最豐富的，這猶如一條幾何學上的線，牠的構造是很容易的，但牠的特性及牠的效果，則是非常之可觀及非常之有意義。我引用這些例子，只是用來比較，以描繪出一種不完全之智慧（不如上帝的智慧完全，但卻又與其相似之智慧）而已，並以指示出一種有用的方法（這

種方法，至少可以提高我們的心靈，以使其能够設想到我們用別的方法所不能够表示出來的東西）而已。我決不是想由此而說明整個宇宙所依賴的那種東西之大祕密。

七　神蹟（miracles）雖然不合於有規則的秩序之各種二次的規則（subordinate regulations），但牠們卻是合於根本之有規則的秩序的；關於上帝所願望的或所允許的東西，及關於上帝所有之一般的與特殊的意願。

那麼，因爲上帝所做的事情，沒有一件不是有秩序的，所以我們很可以說：各種的神蹟，都完全是在於自然的作用的秩序之中的。我們在這裏用「自然」這個辭，是因爲這些種作用所遵從之那些種二次的規則，我們是稱爲自然的。而我們在這裏之所以要提起自然的作用，則是因爲這個自然，只是上帝所有的各種習慣中之一種。現在他之使用着這些二次的規則之習慣，他是有他的理由的，如果在另一個時候，他有另一個理由比這個理由更強，他可以將這個習慣改變之。關於普通的與特殊的意願，依照着我們對於這點所知的講，則我們在一方面可以說：無論什麼事物，都是與他之普通的意願相一致的，或說：最好的事物，總依照着他所選定之最完全的秩序；不過在另一

方面，我們又可以說：他又有一些特殊的意願，是出乎前面所說之二次的規則之外的。但是，在上帝所用之各種定律之中，其最普通的那一種（就是控制着整個宇宙進程的那一種），是沒有例外的。

我們可以說：上帝所願望着之每一個東西，都是他之特殊意願之一個對象。不過，在我們講到他之普通的意願之對象的時候，如在講到被創造出來的東西之活動方式的時候，特別是在講到上帝所願與協作之（co-operates）有理性的生物之活動方式的時候，我們務必要弄清楚，這種對象和那種對象是不同的。爲什麼要弄清楚呢？因爲如果一種活動方式，在本身上是好的的話，則我們可以說，縱使牠在事實上並不發生出來，牠總是爲上帝所願望的，而且有時候是爲上帝所指使操縱的；但是，如果牠在本身上是壞的，而且只有在事變的進程中遇到了特別的事件纔能夠變爲好的的話，特別是在懲罰與滿足，已經糾正了牠所含之惡意，而不幸的事，也已由於利益報答了之後，纔能夠變爲好的的話——由此而變爲好的，很足以描畫「比較的完全」，乃是由於整系偶遇的事件而生，而不是由於不幸的事之不發生出來所生的——則我們必定要說，上帝乃是允許

有罪惡的，並不是願望有罪惡的，雖然他曾由於他所建立之自然的定律而與罪惡協作了，然那沒有關係。他懂得如何去從牠們之中，生出最大的善來。

八　爲着知道上帝所發生之動作與被創造的東西所發生之動作兩者之不同，我們必定要說明一個個體之本質的概念。

要把上帝所發生的動作，和被他所創造的生物所發生的動作區分出來，那實在是一件很難的事。有些人以爲，宇宙間無論什麼事，都是上帝做的；但另又有些人，則以爲上帝只貯藏着他所給予於他所創造的東西的「力」。那麼這兩種說法，我們能夠說那一種是對的呢？

第一、因爲自動與被動兩事，應該是屬於個體的本質的的原故，所以我們現在，應該要說明這樣一種本質到底是什麼東西。如果有幾個賓詞（predicates）於此，牠們乃是一個東西之屬性，而這一個東西之本身，則並不是另外一個東西之屬性，那麼在這個時候，我們說這一個東西，就是一個個體的本質，這實在是很對的，但這樣說法並不夠，而且這樣的一種說明，只是有名無實的說明而已。所以，我們必定要推究：成爲一個東西之一個屬性，在實際上到底是什麼回事？講到這點，那麼

我們都很曉得：每一個眞正的斷言(predication)，都是在事物的本性之中，有其一種基礎的；而且，就使在一個命題並不是同一的的時候（這就是說，在賓詞並不顯然含在於主詞之中的時候。），那個賓詞在實際上，也還是必定包含於主詞之中；哲學家所謂賓詞在於主詞之中，就是這個意思。所以，主詞之內容，總必定要含賓詞，以使我們在完全了解主詞之概念時，便懂得賓詞也是屬於牠的。如此之後，則我們便能夠說：這就是一個個體的本質的本性，或是一個完全的存在的本性了；這就是說，我們能夠得到一個極其完全的概念，這個概念之自己，就足以使我們了解牠，並足以使我們由牠而演繹出所有的賓詞（那個本質就是或可以成爲這些賓詞之主詞的）來。所以，屬於亞力山大大帝（Alexander the Great）之「帝王的性質」（是從主詞之中抽象出來的東西），並不足以構成一個個體，而且並不含有該主詞所有之他種性質，也不含有這個大王的觀念所含有之一切。但是，上帝是看見亞力山大個人的概念的，所以同時，關於他，我們眞正所能斷言出來之一切種賓詞，其所有之基礎與理由，他又是都看見的；例如，關於亞力山大在後來之要征服達理珂(Darius)及玻剌斯(Porus)，他都是看見的，甚至亞力山大在後來之要由病而死還是要由於受

毒而死，他都不必由於經驗而知道之；可是這一類事，在我們則只有由歷史方知之。不過，在我們仔細細去想着各種事物之關係的時候，我們覺得也可以這樣說：在亞力山大的靈魂中，時常都有一些記號，無論是關於他所已經發生出來之一切事情，還是關於他也許會發生出來之一切事情，還是在宇宙中所發生出來之一切事情（雖然凡此一切事情，都只有上帝能夠完全知道之），都有其記號，或證據，或痕跡在於他的靈魂之中。

九　每一個個體的本質，都依照着牠自己的方式，而把整個宇宙表現出來；而在牠之完全的概念之中，含有牠之一切的經驗，而與這些經驗相聯帶之一切情形及外界事情之整個順序(whole sequence)，也都包含於其中。

由於以上所論，我們可以得出一些值得注意之似非而實是之點來，而在這些點之中，我們可以略舉一二於此。有些人們認為，兩種本質，可以正正確確地同樣，其不同只在於數目上，這種見解是不對的；關於這點，聖托馬斯(St. Thomas)關於大使及智慧(angels and intelligences)所說的話，可以適用之於一切種本質之上，假使我們看各種本質所有之特殊的不同，猶如幾何學家

之看各種圖形所有之特殊的不同一樣的話。又一種本質，只有由於上帝創造，纔能够發生出來，只有由於上帝毀滅，纔能够消滅了去。再，一種本質，是不能够分而爲二的，而由於兩種本質，也不能够弄成其爲一種來；所以各種的本質，雖然時常在那裏變動，然牠們的數目，是旣不能由於自然的方法而增，也不能由於自然的方法而減的。尤有進者，每一個本質，都和一個整個的世界相像，並且與一個反照着上帝的鏡子相似，或者就是一個反照着整個世界的鏡子吧，不過每一個本質之反照着整個世界，都是依照着牠自己的方式而已；這猶如同是一個城市，只因爲站着看這個城市的人們所處的地位不同，所以這同一個城市，在各人看來，便是不同的了。因之，從某種看法看來，這個宇宙，便依着實際上所有之本質的數目，而繁複了好多倍了；而上帝的光榮，也同樣，跟着他所做的各種工作之有各種完全不同的表現，而增加了好多倍了。我們實在可以說：每一個本質，從某種看法看來，都具有上帝之無所不知與無所不能的特性，並且牠是盡牠所能而去模仿他的；因爲牠把這個宇宙間過去、現在、未來所有之一切，都表現了出來（雖然牠只是模糊地表現出來而不是清楚地表現出來），所以牠便得了一種能力，頗似於上帝所有之無所不知的能力。再，因爲一切別種的

本質，都表現這種特殊的本質及適應於這種特殊的本質的原故，所以我們又可以說：這種特殊的本質，是模仿着創造主之無所不能的特性，而把牠的能力，放射之於一切別種的本質之上的。

十　關於信仰着「本質的形式」(substantial forms)，是在事實上有其可以信仰之基礎的，但形式對於現象的變遷，並沒有什麼影響，而在說明各種特殊的事情上，我們也必定不要用着牠。

古代有一些有本事的人，他們喜歡做深入的思想工夫，也教導別人以神學及哲學有好幾世紀之久，而其中又有一些，因爲他們之虔誠而使我們敬服。這些人們，對於我們剛剛所說的，似乎是略有所知的，所以他們也就提出現在很受人們誹謗之「本質的形式」之主張來了。不過他們的主張雖受誹謗，但他們之不合眞理處及可議笑處，並不如我們這些新哲學家所想像之甚。我承認：關於本質的形式之研究，是對於物理學的內容沒有什麼用處，而且在說明各種特殊的現象上，也不應該用着牠。關於前面這一點，經院哲學家們所說的話是錯的。從前有些物理學家，因爲採取這些經院哲學家們的主張的原故，所以也有同樣的錯誤。他們以爲：在他們提到一個物體之形式與

性質的時候，雖然他們並不曾仔細去考究這種形式與性質之作用，他們也就算已經給了這種形式與性質以理由了。這樣的想法，猶如下面這種說法：一個時鐘，由於牠的形式，是得有一定量之時鐘性（clockness）的；我們只知道這點就成了，我們不應該再去問時鐘性是什麼。對於一個購買時鐘的人，只要知道這點實在就夠了，假使他把詳細考究時鐘性之事交給別人做的話。但是，本質的形式，雖然在事實上已經為人們如此誤解與誤用，卻是我們並不應因為如此，便把那種在形而上學上極其必需之本質的形式拋棄了去。因為如果沒有了本質的形式，我認為我們便會不能夠知道最終的原理是什麼，也會不能夠把我們的心靈提高起來，使其能夠了解「非物質的本性」(incorporeal natures) 及了解上帝所做之各種驚人的事。然而，猶如一個幾何學家，他並不需要把他的心靈，煩惱於那個關於「同續物的構成」(composition of continuum)之著名的難題一樣；又猶如一個道德學家及一個法律家或一個政治家（在法律家及政治家身上，更是不需要的。）他們也不需要去苦思着那類由於調和自由意志與上帝的意志而生之難題一樣（因為這類的問題，雖然在哲學上與在神學上極其必需及極其重要，但是一個幾何學家，可以不問到牠們

而做他之一切種證明的工作，一個政治家也可以不問到牠們而完成他之一切種政治的理論〕；所以一個物理學家也正是這個樣子，他對於他的各種實驗，有時可以用他所已經做過之較爲簡單的實驗以說明之，有時又可以用幾何學上與機械學上的各種定律來說明之，但那種屬於另外一個範圍之總的研究，則他可以完全不問到。如果在他的說明之中，引用了上帝，或引用了某種靈魂力或生命力，或引用了具有同樣性質之某種別的東西，則他便走出了他的正路之外了，猶如一個人，在遇到一件重要的實際問題的時候，他便要去研究着關於歸宿的性質與關於我們的自由的性質之深奧的論證一樣了——這是人們在苦思着關於命運的問題的時候，所時常要不自知地犯着之一種錯誤；他們因爲苦思着命運的問題的原故，有時甚至失了一種美善的決意（resolution），或失了某種必需的預備工作呢。

十一　神學家之意見與經院哲學家之意見，我們不應該完全否認之。

我知道，在我自命爲在某種方式之下，將古代的哲學恢復起來的時候，及在我自命爲由於召回的方法而將那種久已不見於我們的近代思想之中之「本質的形式」召回來的時候，我是在

做着一件似非而實是的工作的。不過，在別人知道我對於近代哲學，已經做過長時間的研究的時候，並知道我對於物理學的實驗工作，及幾何學的證明工作，也已經費過很多時間的時候，又知道我對於那些「存在」（譯者按：卽指各種「本質的形式」）之無基礎，也相信過好長一個時期的時候，也許他們要重重地誹謗我的。但是，不管我之過去是這樣子，並不管似乎是有一種力在壓迫我，我終於不得不相信這些「存在」。我所做過的許多種研究，都使我不得不認爲我們近代的人們，對於聖托馬斯及和聖托馬斯同時之別的偉大人物，其所批評的並不十分公正；並使我不得不認爲經院哲學家與神學家的各種學說，假使在時間上與在空間上應用得適當的話，則其中所含有之眞實性，是遠出於近代的人們所想像的之外的。我相信，那些肯做精細而沈思的工作的人們，如果能打破偏見而取坦白的態度，並支配他們的思想，猶如分析的幾何學家之支配他們的思想一樣，則他們便會見到一些很重要的眞理，完全是能够證明的眞理。

十二 關於一個物體之佔有空間性 extension 的概念，從某方面看來，乃是想像的，而且並不是構成那個物體的本質的。

如果沿我們所討論的路線向前進的話，則我又要相信：一個人對於本質的本性，如果能夠像我在前面所說的去沈思，則他便要覺得各種物體之整體的本性，並不盡是牠們之佔有空間性（所謂佔有空間性，就是體積、形狀與運動），於此之外，我們必定還要認爲有某種與靈魂相同的東西存在，有某種平常被稱爲「本質的形式」的東西存在。雖然這些「本質的形式」，對於各種的現象並不曾予以什麽影響，猶如禽獸的靈魂（假使動物是有靈魂的話）之並不影響禽獸一樣，然而我們必定要認爲是有的。我們甚至可以證明關於體積、形狀與運動等類的觀念，其明白清楚之程度，並不如我們平常所想像的那樣；並可以證明那類觀念所代表之某種東西，在想像上與我們的知覺的關係，也猶如關於顏色、溫熱以及與此同樣之別種感覺上的性質之觀念所代表之某種東西，在想像上與我們的知覺的關係一樣（雖然在程度上，後者之關係較前者要大些）。關於顏色、溫熱等類之感覺上的性質，我們是可以發出下面這個疑問的：我們在外界的各種東西的本性之中，是不是能夠眞正找出牠們來呢？這個疑問，就是這類性質之所以不能夠成爲構成「本質」的東西的理由。那麽，我們對於各種物體之認識，如果除了我們剛剛所說的那種原理之外，並

沒有了別的原理了的話，則一個物體之存在，其時間便不會超過一刹那了。

各種別的物體所有之「靈魂」與「本質的形式」，與有智慧的靈魂完全不相同。只有後面這類靈魂，是知道牠們的動作的；牠們不但不會由於自然的方法而消滅，牠們實在時時刻刻都知道牠們是什麼東西。就是因為牠們時時刻刻都知道牠們是什麼東西的原故，使使牠們成為唯一可受懲罰與獎賞的東西了，並使牠們成為宇宙這個國家之公民了（在這個國家中，上帝就是皇帝。）。而因此，我們又可以說：一切別種的生物，都應該是為牠們服務而生的——這一點，我們在後而要詳細論到。

十三　因為每一個人之個體的概念，都把將來所能夠發現於他之一切事情，一次地包含於其中了，所以關於每一件事情之根據或理由，是可以不假經驗而於這個概念之中看出來的，而關於這一件事情之何以要先別一件事情而發現，也是可以不假經驗而於這個概念之中看出來的。但是這些種事情，雖然是可靠的，卻又是偶然的，是根據於上帝的自由選擇及他所創造的生物們之自由選擇的。他們之選擇，當然

都是有他們所以選擇之理由，但卻有一個傾向，就是他們總喜歡在不受壓力強迫之下而從事選擇。

不過，在我們做進一步之討論之前，我們不得不先來解決一個可以由於我們前面所講的原理而生出來的難題。我們已經說過，關於一個個體的本質之概念，都把將來能夠發現於牠之一切事情，一次地包含於其中了；並說過，在一個人注意到這個概念的時候，凡是我們關於這個個體的本質所眞正能夠說的一切話，他必定都能夠看出來，猶如在我們想到一個圓圈的本性的時候，凡是能夠由這個圓圈的本性引伸出來之一切種特性，我們都能夠看出來一樣。但是由此，是不是偶然的眞理與必然的眞理，兩者間之差異，便似乎要被毀壞了呢？是不是人類的自由，便似乎要沒有了呢？是不是一種絕對的宿命論，便似乎要支配我們一切的動作，猶如牠之支配世界上一切別的事情一樣了呢？關於這個，我這樣回答：可靠的東西與必然的東西，兩者間之差別，我們是必定要弄淸楚的。無論那一個人都承認：將來所要發現之各種偶然的事情，都是可靠的，因爲上帝預先看見了牠們；但是我們不能夠說，就是因爲這樣，所以牠們是必然的。但是關於我的這種說法，也許有人

還要有這樣的反對：如果由於某種定義或概念，能够毫無錯誤地演繹出一種結論來，則這種結論是必然的；那麽，因爲我們前面已經說過的主張，是凡將來所要發現於一個人之一切種事情，都是在實際上已經完全包含於他的本性或概念之中了，猶如一個圓圈所有之一切種特性，都是已經包含於牠的定義之中了一樣，所以我們如果由這種本性或概念做毫無錯誤的演繹所得的結論，當然也必定是必然的；因之，其困難之點，還仍舊存在着。爲完滿地回答這個反對論起見，我說：各種事情之連接或連續，是有兩類的：其一、是絕對必然的，與牠相反的是與牠相盾矛的，牠發現於有永久性的眞實事情之中，如幾何學的眞理就是的；而另一、則其必然性是由於假設而來的，而且牠之自身，乃是偶然的，因爲與牠相反的並不是與牠相矛盾的。後面這一種連續，並不是建築於完全純粹的觀念之上，且不是建築於上帝之純粹的理解之上，而是建築於上帝的自由命令之上，及建築於宇宙的歷程之上。我們且舉一個例以明之。因爲凱撒 (Julius Caesar) 在將來是要成爲羅馬共和國之終身的領袖的，而且是要推倒羅馬人之自由的，那麽他的這種將來的動作，就是包含在關於他的概念之中，因爲我們前面已經說過，一個主詞所有之如此完全的一種概念，其本性是含

有一切種東西的，所以在事上，賓詞便即包含於其中。關於這個例子，我們可以說，凱撒之不得不做那種動作，並不是因爲關於他的概念或觀念所使然，因爲那種觀念或概念之屬於他，只是因爲上帝知道一切的事情的原故。但是也許有人要這樣回答我們：凱撒的本性或形式，反應於這種概念，而且，因爲上帝把這種人格加之於他身上，所以他在後來，他便不得不依照着這種人格而去行事。對於這種說法，我本可以舉出同樣的例子以爲回答。如有些將來所要發現出來之偶然的事情，除了在上帝的理解及意志之中之外，是至今尙無實體的，而且因爲上帝已經在先給了牠們以這樣的形式的原故，在牠們將來發生的時候，是不得不與這種形式相符合的。那麼我只要舉出這樣的例子，就足以做爲回答了。不過我所要做的工作，是要克服困難，而不是要舉出別的困難來以避免原來的困難，而且我現在所要說的話，是旣足以解除原有的困難，又足以解除別一困難者。在這個地方，我以爲就是必定要引用「關係種類有不同」的道理之所仒；所以我說：然够與上帝的命令相合而發現出來的事情，是可靠的，但牠並不因此便是必然的，如果有人做着與牠相反的事，他會覺得毫無不可能之處，雖然在假設上，別的事要發現出來是不可能的。例如，如果有人能够把十分

完全的道理找出來，以使他能够證實「凱撒」這個主詞和「他的偉大事業」那個賓詞兩者間之關係，則他便會使我們在事實上看到凱撒在將來之要成爲一個領袖，是在關於他的概念中或在他的本性中，有其基礎的；而由此，我們又會看見他所以竟決定渡過盧比岡河（Rubicon）而不是停止着不向前進之理由，並會看見他在法舍拉斯地方（Pharsalus）時之所以是有所得而不是有所失之理由因之，這種事情之在將來要發現出來，便是很合理的而且也是很可靠的了；但是，我們不會證實出牠在將來之要發現，乃是必然的，也不會證實出與牠相反的事情，是與牠相矛盾的。因爲，像這樣證明凱撒的功業這個賓詞之爲屬於凱撒這個主詞，其爲絕對的程度，並不及那些關於數目或關於幾何學的證明，因爲這樣的賓詞，其所根據之事物的連續（sequence of things），乃是上帝所已經由於自由意志而現出來的。這種事物的連續，是根據於上帝之兩個自由的命令：第一個命令是說，他常常所要做的事情，應該是最完全的事情；第二個命令是關於人類的本性的，是發於第一個命令之後的，牠的內容是說，人雖然有他的自由，然應該常常總做着在他看來爲最好的事情。那麼，無論那一種眞理，只要牠是建築在上帝之這種命令之上的，則牠雖然是可靠的，但

終歸是偶然的，因爲上帝的命令，並不改變各種事物之可能性，而且我們前面已經說過，雖然上帝是確定地選擇着最好的事情去做，但這並不妨害了較不完全的事情之可能性。雖然那種較不完全的事情，是決不會發現出來的，但上帝之所以不選擇牠，並不是因爲牠不可能，而是因爲牠不是完全的。所以，凡是反面具有可能性的事情，決不會是必然的。所以，假使有一個人，他對於一切種含有偶然性的命題，其所以是這樣而不是別樣之理由，想得非常明白了的話，或者他對於這些命題之成爲眞理之非經驗的證據（這類證據，就是使這些命題成爲可靠的，而且是足以證明在這些命題之中，主詞與賓詞之連接，是在主詞與賓詞兩方的本性之中，都有其基礎的。），已經想得非常明白了的話，則他對於由偶然與必然的問題而生之這些困難（雖然這些困難可以是很大的，而且牠們對於曾研究過這個問題之一切別的思想家，其爲困難之程度，並不見得減輕。），便可以滿意了；但是，他必定還要記着：這類具有偶然性的命題，並沒有成爲必然性之理由，因爲牠們所以存在之理由，只是建築於偶然的原理之上，或是建築於事物存在的原理之上，這就是說，牠們所根據的基礎，乃是看來似乎爲最好的事情，但是雖然看來是最好的，此外亦有些別的事情是有同等的

可能的。反之，必然的眞理，則是建築之於矛盾的原理之上；並建築於牠們本身之可能或不可能之上，與上帝之自由意志及各種生物之自由意志，都毫無關係。

十四　上帝依照着他對於這個世界所有之各種不同的見解，而創造出各種不同的本質來；而每一種本質所特有之本性，由於上帝發生干涉的作用的原故，便成了下面這種現象：凡是發現於「一種本質所特有之本性」的事情，都與發現於「一切別種本質所特有之本性」的事情相符合，不過兩者雖然如此互相符合，但兩者卻並不互相直接發生作用。

於我們對於本質的本性已經相當地明白了之後，關於各個本質的本性間之互相影響，及關於牠們之動作與感情（passions），我們必定還要設法去說明之。被創造出來之各種本質之依賴於上帝，可謂爲很明顯的事實中之最明顯的了；我們可以說，上帝是儲有各種本質之主人翁，他能夠由於一種放散的方法，而繼續不停地將各種本質產生出來，猶如我們之產生我們的思想一樣；因爲，在上帝把那個普通的現象系統（這個普通的現象系統，是他爲着表現他自己的光榮起見，

覺得這樣是好的因而產生出來的。)，仔仔細細地想着的時候，及在他對於這個世界之一切方面，都用着一切種可能的方法來看着的時候(因爲沒有一種關係，是能逃出上帝之無所不知的圈外的)那麽，假使他覺得將他的思想化成爲有效(effective。譯者按：化爲有效卽化爲事實之意)。是正當的，及覺得產生出本質來是正當的的話，則其結果，他從每一個不同的觀點來觀看這個宇宙因而所生之每一個見解，便都是一個本質了，而這個本質之將宇宙表現出來，又是與這個見解相一致的；而且，因爲上帝的眼光總是眞確的的原故，所以我們的知覺也總是眞確的，其欺騙我們的東西，乃是我們的判斷，而判斷，乃是屬於我們自己的事情，與上帝無關。那麽，由於我們在前面所說的，我們現在可以說：每一種本質，牠本身就是一個世界，除了牠是依賴於上帝的之外，牠與一切別的東西，都是互相獨立的；所以，凡是能够常常發現於我們之一切種現象(就是一切種的事物)，都只是「我們的存在之結果」(consequences of our being)而已。那麽，因爲各種現象所有之秩序，是相合於我們的本性的，或如果我說得不錯的話，是與在我們之內面的世界相合的的原故(由此，我們爲着調節我們的行爲，我們是能够做着各種有用的觀察的，而這類觀察之有用，是

可以由於將來的各種現象所生的結果而證明之的。)，又因爲我們能够由此而常常毫無欺騙我們自己地從過去以判斷將來的原故，所以，我們便很有充分的理由而說這些種現象就是眞確的，而且由此，我們也不會再要問到這類的問題了：這些種現象是在於我們之外的嗎？是不是別人也感覺到牠們呢？

然而，這實在是最眞確的事：一切種本質所有之知覺與表現，都是互相符合的；所以，如果依照着他自己所已經留意過的某種理由或定律而獨立地行事的人，每一個都與「做着同樣的事的別人」會合起來，如有幾個人約定在某一天會合於某地一樣，則他們便能够做他們所願做的事情了。那麼這時，雖然大家都表現出同樣的現象，但這並不是說，他們所表現出來的，都正正確確地同一個樣子。如果他們所表現出來的，是互相配合得適當，那就已經是很够了。如有幾個人於此，他們同看着一件東西，雖然每個人所看見的與所報告的，都要跟着各人的立腳點而有所不同，但他們卻都認爲，他們大家所看的，同是一件東西。我們所謂大家表現出同樣的現象，只要這樣就够了。只有上帝自己（一切的人們，都是爲他繼續不斷地放散出來，他之看宇宙，不但是像人們之看宇

宙一樣，除此之外，他還另外有一種很與此不同的看法。），是在人們所生的各種現象中具有這種互相符合之原因，而且是使這一個人所有之特殊現象，也成爲大家所公有之現象之原因，如果不是這樣，則各種現象之間，便不會有關係了。於是，從某方面講來，我們可以適當地說（雖然這種說法似乎是聽不慣的）：一個特殊的本質，決不會對於另外一種本質發生動作，也不會接受另外一種本質發生動作。凡是發現於每一個本質的事情，只是關於這個本質之完全的觀念或概念所成的結果，因爲這個觀念或概念，是已經含有了一切的賓詞的，而且是表現出整個宇宙的。在事實上，除了思想與知覺之外，沒有一種東西能够發現於我們，而且我們現在所有之一切種思想與知覺，都只是我們以前所有之思想與知覺的結果（這種結果是偶然的）。所以，如果我能够直接想到現在發現之於我之一切，則我便會能够看見將來所要發現於我之一切，或終要發現於我之一切。這種在將來所要發現於我之一切，牠們是一定要發現出來的，牠們決不會使我失望，縱使在我之外之一切都毁滅了，只要上帝和我自己還存在着，則牠們終要發現出來。

不過，因爲我們在平常，總以爲我們之那樣知覺到各種的事物，乃是因爲別的各種事物對我

們發生動作的原故，所以我們現在，必定要研究研究這種判斷之基礎，並追究牠有什麼眞理沒有。

十五　所謂一個有限的本質對於另外一個有限的本質發生動作之意，乃只是說，前者所表現出來的動作，其程度增加了起來，而後者所表現出來的，則其程度便減少了去。至這兩者之這樣一方面增加而另一方面減少的情形，則根據於上帝以前已經創造牠們爲如此，所以在後來牠們便要依照着那樣而發生動作。

爲着調和形而上學上的用語及實際生活上的用語起見，我們在這個尚未走入詳細的討論之時，只要提到這點就夠了：關於我們表現得最完全的那類現象，我們總喜歡予以理由而歸因於我們自己，而關於每個本質都表現得最好的那一些現象，則我們便歸因之於別的本質。因之，一個本質，從牠之表現一切事物上講，牠乃是具有無限的伸展性的，但從牠所表現的方法講，則牠便變成爲有限制的了，而其成爲有限制的情形，則要視牠的表現方法之完全程度爲如何而轉移。那麼因此，我們又很可以認爲，各種的本質，乃是互相干涉的，及互相限制的；而由此，我們又可以說，牠們乃是互相動作的，而且如果我說得不錯的話，牠們乃是互相各自調節自己以適應於對方的因爲，

我們可以看見，凡是對於一方面的表現有所增進之一個單獨的變動，可以對於他方面之表現，有所減抑。一個特殊的本質之優點（Virtue），是在於牠能完滿地把上帝之光榮表現出來；而牠之表現上帝的光榮，如果表現得越好，則牠之受限制之程度也越低。而無論那一種東西，在牠表現牠之優點或表現牠之能力的時候，換句話說，就是在牠發生動作的時候，牠總是改變而成爲較好的，而牠之向好處擴展之情形，則視牠所發生的動作的情形而定。所以，在一種變動是由於幾種本質被影響而生（在事實上，無論那一種變動，都是影響牠們全體的。）的時候，我想我們可以說：凡是由於這一種變動而立刻進步至一個很高階級之完全之那些種本質，或是由此而進步以達一種更完全的表現之那些種本質，牠們是表現出力量及表現出動作來的，而凡是由這一種變動而退步的那些種本質，則又表露出牠們之弱點及受損之情形來。我並且還主張：一種具有知覺之本質，其所發生之每一種動作，都含有幾分快樂，而每一種感情，則又都含有幾分痛苦；除了一種目前的快樂狀況，結果被一種較大之罪惡毁壞了，因而一個人可以由於動作，或由於表現力量，或由於尋覓快樂而犯罪——除了這樣，我的主張是不錯的。

十六　上帝所發出之非常的干涉作用，並不被排於我們各種特殊的要素（essence）所表現出來的現象之外，因爲我們各種特殊的要素所表現出來的現象，是無論什麽東西都包含於其中的。不過，這類的干涉作用，又可以說是出於我們之自然的存在物的能力之外，或出於我們之明顯的表出的能力之外，因爲我們之這類能力，乃是有限的，遵從某些種二次的規則的。

現在所尙遺留給我們做的工作，是要去說明上帝如何能够有的時候用一種非常式的或神蹟式的干涉作用，來影響人類或影響各種別的本質。爲什麽要說明這個呢？因爲我們前面說過，凡是發現之於各種別的本質之一切種事情，都只是由牠們的本性所生之結果而已；那麽如照這種說法，是凡屬非常的或超自然的事情，不會能够發現出來的。不過在我們做這種說明之時，我們必定要回溯我們前面關於宇宙中的各種神蹟所說的話。我們在那個時候說，這類的神蹟，雖然可以違背各種二次的規則，但牠們却是遵從着有普遍性的定律的。因爲這樣，又因爲每一個人或每一個本質，都猶如一個小的世界，能把那個大的世界表現出來，所以我們可以說：上帝對於這個本質

所生之這種非常的干涉作用，雖然在牠之爲這個本質的要素或概念所表現上講，牠是包含在這個宇宙之有普遍性的秩序之中，然而牠乃是一件神蹟的事情。所以，如果我們都理解了我們的本性所表現出來之一切，則我們便會看見在牠們之中，沒有一件東西是超自然的，因爲我們的本性，是伸展至於一切種東西之上的（這一種結果，常常總表現出牠們的原因來，而上帝就是各種本質之眞確的原因。）但是，因爲爲我們的本性所最完全地表現出來的事物，乃是特殊地屬於我們的本性的（就是說，那是牠們的特殊能力。），又因爲如我們在前面所已經說明過的那樣，牠們乃是有限的，所以在實際上，便有許多種事情，都是超過於我們的本性的能力之外的了，而且甚至於是超過於一切種有限的本性的能力之外的了。我們且說明白一點，各種的神蹟與上帝所生之各種非常的干涉作用，都具有下面這種特性：任何個被上帝所創造的心靈，無論牠已經如何被啓迪了，牠也不能够將牠們預見出來。這是因爲對於基本的秩序之明白了解，乃超出於被上帝所創造的一切心靈的能力之外，而反之，那類建築於較不基本的規則之上之被稱爲「自然的」事物，則是被上帝所創造的心靈所能理解的了。所以，爲使我的話成爲顚撲不破之眞理，猶如我現在所要

表示出來之意義之成爲顚撲不破的眞理一樣起見，我覺得應該把某幾個名詞，予以幾種意義。關於「含有我們所表現出來的一切」的那種東西，及關於「將我們與上帝相連合」這一點表現出來的那種東西，我們可以稱之爲我們的「要素」(essence)。而關於「限制在我們之中」的那種東西，則我們可以名之爲我們的「本性」或我們的「能力」。那麼，依照這種的名詞用法，則凡是超過於一切種被創造的本質的本性之外的東西，就是超自然的了。

十七　在自然律之中，有一種二次的規則，足以證明上帝時常總是存儲有同量的力，而不是存儲有同量的運動。這種二次的規則，可以拿來反對笛卡兒派及許多別的人們的主張。我們現在且舉一個例子。

在前面，我已經常常講到二次的規則，或常常講到自然律，那麼現在，似乎我們應該舉一個例子。我們現在的新哲學家，都全體一致地引用着下面這個定律：上帝總時常在宇宙中，存儲着同樣的運動量。在事實上，這是一條很足以稱讚的定律，而在以前，我也主張牠，認爲牠是無可疑義的。但是從我主張牠之後，我後來便看到牠的錯誤之所在了。笛卡兒以及許多別的聰明數學家，以爲運

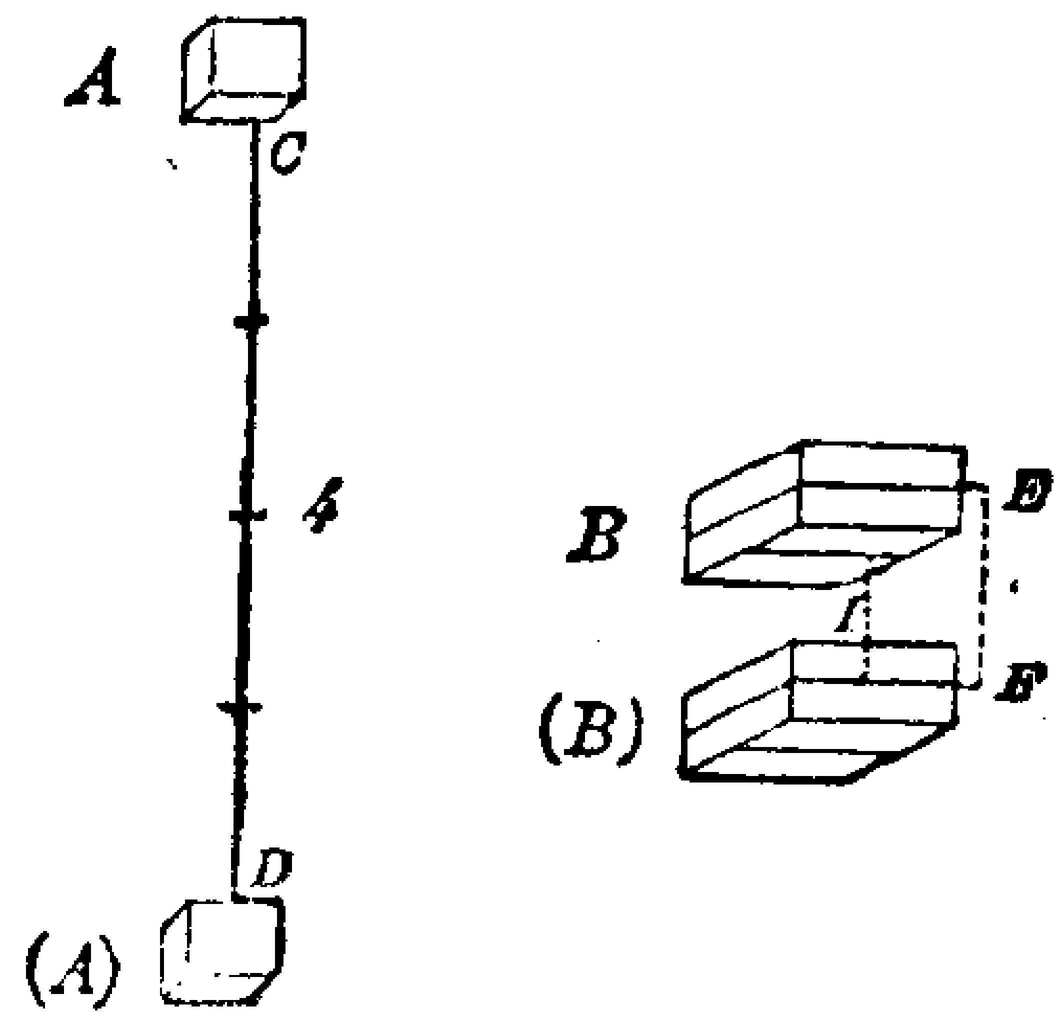
動的量（所謂運動的量，就是指爲在運動中之物體的質量(mass)（註一）所增加起來之速度。），和促使運動的力是正正相等的，或用數學上的話來說：力，是跟着被物體的質量所增加起來之速度而變動的。如照這種見解，那麼我們很可以說：宇宙間所存儲的力，時常總是一樣的。所以，如果我們去看現象界，我們會很容易就看見：一種永久的機械運動是不可能的，因爲在這樣一個機械之中的力，常常要因爲摩擦而損失一小量，而及至最終，便要完全消費淨盡了去，我們如果要這個機械永久運動，勢非隨時恢復牠所損失的力不可，而且時時要保持牠本身之增加的狀態，而不使其有任何種別的外力再來推動牠纔成。除了看見上面所說的之外，我們還會看見：一個物體所有力，其損失之情形，與牠所加給一個別的物體的力，或加給牠自己的各部分的力（假使牠的各部分是另有一種獨立的運動的話），成爲比例。前面我所講的那些數學家，他們以爲我們對於「力」所能夠說的話，也能適用之於「運動的量」。但是，爲表明這兩者乃屬不同的東西起見，我現在且先提出兩個假定。第一、我假設一個物體從一個一定的高度落下來，其所獲得之力，足以使牠再升至原來的高度，假使牠向那個方向轉回去的話，並假使在事實上沒有阻礙的話，例如，一個擺子

(pendulum)，會正正確確上升至牠所從落下來的那個高度，假使空氣的阻力，及各種別的細微分子之阻力都不會將牠所獲得的力損費了絲毫的話。

（註一）這處之用這個名詞，是爲着明瞭起見。「質量」這個名詞，是爲牛頓（Newton）所創用的；而他所創用之那一年，也正是來布尼茲寫這篇文章的那一年（就是一六八六年）。來布尼茲自己，則並沒有質量這個名詞的概念。他所用的名詞是『物體』、『物體的大小』以及其他類此的種種。在來布尼茲的著作物中，只有一次見到他用到『質量』這個名詞（在一六九五年所發表的一篇文章之中），而他云在那個地方用到牠，無疑地是從牛頓借來。至關於笛卡兒派與來布尼茲派兩派間關於力的測量之論爭，可參看馬赫（Mach）之機械科學（Science of Mechanics）之譯本，支加哥一八九三年版，第二七二頁及其以後。——原譯者註

第二、我假設有一個A物體，其重量爲1磅，要使牠升起至於CD那樣一個4英尺高的高度所用的力，和另一個物體B，其重量爲4磅，要使其升起至EF那樣一個1英尺高的高度所用的力，是相等的。這兩個假定，是我們現在這些新哲學家們所承認的。那麼由此，我們可以說：A物體從CD那樣一個高度落下來所獲得的力，正和B物體從EF那樣一個高度落下來所獲得的力相等，因爲在F那個地方的B物體，由於第一個假設，是具有充分的力以回到E那個地方去的，所以

牠所有的力，便是足以把一個重4磅的物體，移動至於E F那樣一個1英尺的距離的。同樣，在D那個地方的A物體，由於牠具有回到C那個地方的力的原故，於是牠所有的力，便也是足以將一個重1磅（就是牠自己所有的重量）的物體，移動至於C那個地方去之一個含有4英尺的距離。而由第二個假設看來，這兩個物體所有的力是相等的。那麼，我們現在且看看運動的量在兩個物體之上是否相等的。我們在做這種看法的時候，我們會很覺得驚訝，我們會看見這兩個物體所有的運動量大不相同，因為伽利略（Galileo）已經證明過，C D的高度，雖然有E F四倍之大，然而由C D下落而得之速度，則只有由E F下落而得之速度之兩倍。所以，A物體的質量是「一」，而牠的速度是「二」，如果用牠的速度來乘牠的質量，則其所得之產物或運動量，便要是「二」；反之，B物體的質量是「四」，牠的速度是「一」，如果用牠的速度來乘牠的質量，則其所得之產物或運動量，便要是「四」了。於是，A物體在D那個地方所有之運動量，只有B物



體在F那個地方所有的運動量之半，可是牠們兩者所有的力則是相等的，所以「運動量」與「力」兩者之間，實有大不同在，這就是我所要表明出來之點。所以，我們可以看見，「力」這種東西，在我們所講的這個例子上，最應該用高度（就是一個具有一定重量之一個物體所能夠提升而至之高度）所能夠產生之「效果的量」（quantity of effect）來計量纔成的。這種效果的量，和速度大不相同，因為後者是能夠傳之於物體的，而我們如果要想傳給物體以雙倍的速度，則我們也必定要有雙倍的力纔成。這種證明「力」與「運動量」不同之證據，可謂再簡單不過了，而笛卡兒之所以竟陷於這種錯誤，只是因為他太相信他自己的思想了，甚至他的思想並未經過反省作用而達於成熟，他也相信牠。但是我很驚訝，他的信徒到現在竟還沒有注意到這種錯誤；亞里士多德派關於這點的主張，他們是譏笑的，但我恐怕他們現在正在一點一點地模仿亞里士多德派的主張呢；此外，我恐怕他們也總是喜歡研究他們老師的著作物，而不是喜歡去研究理由或自然

十八　「力」與「運動量」兩者之不同這一點，與別的論點比較起來是重要的，因為牠可以告訴我們：如果我們願意去說明物質的現象的話，我們除了討論物質之佔

有空間性之外，必定還要做形而上學的討論。

這種關於力的討論，把「力」和「運動量」區別出來，可以說是很重要的，不但在物理學上與機械學上，爲着找尋眞正的自然律與運動原理起見，及爲着糾正許多種已經潛入於一些能幹的數學家的著作中之錯誤起見，是重要的，就是在形而上學上，爲着使我們更理解各種的原理起見，也是重要的。因爲運動這回事，如果我們只注意牠之正確的與形式的意義，這就是說，如果我們只注意到地位移動這一點，則牠並不是一種完全實在的東西。而且，假使現在有幾個物體在互相地變動牠們的位置，則我們如果想單憑關於這幾個物體的討論，而決定在牠們之中，運動或休息應該歸之於那一個，那是做不到的；如果我現在願意停止別的討論，而用幾何學的道理以說明這點，那倒是做得到的，但如果我們欲單憑關於這個物體的討論以決定，則那決不能像這樣做得到。至「力」這種東西（或可以說是這些個互相的變動之最接近的原因(the approximate cause)」，則是一種比較實在的東西，而且我們也可以有很充分的理由，以把牠歸之於這一個物體而不把牠歸之於另一物體；再也就只由於後面這一點，所以我們便能够決定運動之必定要屬於那一個

物體。那麼，力這種東西，便是和大小，或形狀，或運動不同的了。而且由於這裏的討論，我們還可以看見，一個物體之全部意義，並不是如我們現代的人們所相信的那樣，盡含之於牠之佔有空間性與這種空間性所生的變化之中。所以，我們現在，對於我們現代的人們所已經廢棄了之某些種存在或形式(beings or forms)，不得不將其恢復起來。我們已經越來越清楚地看見：懂得機械學或數學的人們，雖然能够把一切種特殊的自然現象，都用數學的或機械學的道理來說明之，但是關於物質本性之有普遍性的原理，以及甚至於是機械學之有普遍性的原理，寧是屬於形而上學的，而不是屬於幾何學的；而且牠們本身，乃是屬於某些種不能够分析之形式或本性，以爲各種現象之原因，而不是屬於物質的質量或物質之佔有空間性。有些有知識而拘謹的人們，生怕我們的見解，離開非物質的存在太遠了，並怕我們又要因之而有損害於虔誠上帝；那麼我們現在這裏的討論，很可以將現代的人們所有之機械論的哲學，和這類人人所有之拘謹的見解調和起來。

十九　最後的原因(final causes)在物理學中之應用性。

猶如我並不願意從別人之壞處以批評人一樣，我對於於那班自命着要從物理學中廢棄了

最後的原因的哲學家們，也並不予以非難，不過我卻不能不聲明：這樣廢棄了最後的原因所生的結果，在我看來是很危險的，尤其是在這種之廢棄，和我在本文開頭的時候所反對的那種主張聯結起來的時候，更加危險。我在本文開頭的時候所反對的那種主張，似乎是走極端地要把最後的原因完全廢棄了去，好像以爲上帝之做事，是不要有目的的，在他的動作之中，沒有什麼「善」可言，或好像以爲「善」這種東西，不會是上帝之意志的目的。我的主張則與此相反，我認爲上帝時常總是選着最好而且最完全的事情去做的，所以關於一切種存在物的原理，及關於自然的各種定律，我們必定都要就在這種最後的原因之中尋找之。有人說，如果我們要去尋找上帝的目的或思慮，那我們大概總是要犯錯誤的。這種說法，我很願意承認，但我認爲，只有在我們把上帝的目的，限制於某種特殊的目的，以爲在上帝的眼光中，只有一件事情的時候，我們纔會犯錯誤，因爲在事實上，上帝是同時注意到一切種事情的。例如，如果我們以爲上帝之創造這個世界，只是爲着我們，則那便是一個大錯誤。雖然他之創造這個世界，也許眞是完全爲着我們的；而且在這個宇宙中，又是沒有一件事情不是和我們發生關係的；而且依照着我們在前面所得到的原理，在這個宇宙中，

又是沒有一種東西，不是調節着牠自己，以適合於上帝爲着我們之心的；那麼我們如果仍是那樣以爲，那還是一個大錯誤。因此，在我們看見某種好的效果或某種完全的事情（這類效果與事情，是在事實上發現出來，或由於上帝的工作而來。）的時候，我們很可以確定地說：牠就是上帝的目的中所要的東西，因爲上帝之做事，沒有一件是隨隨便便做出來的，而且我們之做事，雖然有時是不能夠把事情做得好，但他則並不像我們這樣。所以在這點上，是並不會犯什麼錯誤的。有些極端的政治家，他們對於國王們之目的，太認爲於其中是有先見之明的了；有些文學批評家，他們對於他們所批評的著作家，太認爲是博學的了；這是有錯誤的。但是，我們對於上帝之無限的智慧，無論我們歸多麼多的反省作用於牠，都不會是過分的；而且，在事實上，不會有一件事情比這個更會不怕有錯誤的了，假使關於這點，我們總限我們自己於採取正面的說法的話，並假使我們對於限制上帝的目的之反面的說法總是避免的的話。凡是看見動物們具有那樣可讚美的構造的人們，都覺得他們非承認造物主之智慧不可。但是有些驕矜的人們，他們對於眼睛之看物，他們並不說眼睛是造來看物的，他們卻是說，我們之看物，是因爲我們自己覺得有眼睛。那麼我勸那班稍有虔誠

之心的人們，及稍爲希望眞正的哲學的人們，對於這些驕矜的人們的見解，要離開遠些。那些人們的見解，是要把一切種事物，都歸之於唯物的必然論，或歸之於一種機會論（雖然這兩者中無論那一種，在了解我們前面已說明過的種種的人們看來，都應該是可譏笑的）。那麼如果有一個人熱切地主張這種見解，則我們可以說，要他認識一個有智慧的造物主，那是很困難的。他們以爲：效果應該與原因相符合，而由於認識了牠的原因，我們實在也就最能清楚地知道牠的本身了；我們如果再要去引用一個最高的智慧者，認爲牠就是支配萬物的，那實在是一件不合理的事情；而且在我們說明各種現象之時，我們只要應用物質的各種特性就成了，不必再用着這個最高的存在物之智慧。這好像一個歷史家，在想說明一個國王之佔領了一個重要地方的時候，應該說，那是因爲在大礮中的藥粉之微分子，被一點火星所遇着而爆發起來，便很快地把一個堅硬的物體，衝出去以至於那個地方的城牆上，而同時，構成大礮幹之那些黃銅的微分子，則又組織得非常之結實，所以卽在大礮爆發之下，大礮幹也不會破裂了去——好像他只應該這樣敍述就成了，不必告訴我們以這個征服者有如何之先見之明，以使他選到適當的時間與適當的方法以作戰，也不必使

我們知道這個征服者之能力，如何征服了一切種的阻礙，

二十　在柏拉圖的費多（Phaedo）中，有一篇值得注意的文字，其主張是反對那班過於唯物的哲學家的。

上節的討論，使我記起在柏拉圖的費多中，有一篇蘇格拉底做的優美文章。那篇文章關於上節我們所討論的問題之主張，與我的意見完全相合，而牠之所以被蘇格拉底寫出來，似乎顯然就是爲我們現在這班過於唯物的哲學家而寫的。牠雖然是有點兒長，但因爲牠的主張與我相合的原故，曾使我想去翻譯牠。這個例子，也許會使我們之中某些人，去贊成這個著名的著作家的著作中，許多種別的美麗而有價值的思想。（註一）

（註一）在來布尼茲的原稿之這個地方，有一個間斷處，他本是要以之引用柏拉圖的話的。但他並未將他所要引的話翻譯出來——原譯者註。

二十一　如果機械學的定律，只依據於幾何學，毫不受形而上學的影響，則各種現象之爲各種現象，便要和牠們現在那個樣子大不相同了。

那麽，因爲在某些種特殊的物體之機械的構造之中，我們時常總可以認識出上帝的智慧來的原故，所以在世界之一般的組織之中，及在各種自然律的組織之中，也應該有這種上帝的智慧之表現纔是。所以我們看見，就在關於運動之一般的定律之中，我們也可以看出有這種智慧含於其中。因爲，如果各種的物體，只是具有擴展性之質量，如果運動，只是一個變動位置的事，如果一切種東西，都應該只是（而且是能够）由於前兩個定義，用幾何學上之含有必然性之推演法，而演繹而來，則其結果，便要如我在別處已經講過的那樣，於一個最小的物體與一個在靜止中之很大的物體接觸之時，那個最小的便要將牠自己之速度，傳給那個很大的，但對於牠自己所有之速度，則仍絲毫未損失了去。當然，有許多種別的原則，都完全是和構成一個系統(the formation of a system)相反的，但我們仍不得不承認牠們。不過，上帝的智慧，關於時常保持着同樣的「力」與同樣的「整體方針」(total direction)之命令，則已經預備了一個系統了。我實在覺得，在自然界所生的各種效果，我們可以用一種二重的方法來說明之，這就是說，一方面做關於各種有效的原因的討論，再又做關於各種最後原因的討論。上帝有一個命令，是他對於他的計畫，時常都要

用着最容易與最決定的方法以進行之；那麽這個命令，可謂就是最後的原因之一個例子。關於這點，我在別處於說明回光學的定律與折光學的定律時，已經講過，但在後面，我還要更詳細地講到牠。

二十二　照前面講來，有兩種說明現象的方法，一種是用着最後的原因，而另一種則是用着有效的原因，那麽我們如果把這兩種方法調和起來，則對於那班用着機械的原理來說明自然的人們，既可使其滿意，而對於那班要引用着非物質的東西來作說明的人們，也可以使其滿意。

對於那班想用着機械的原理，以說明一個動物之第一個體素（tissue）之構成，並說明一個動物身體上各部分所有之一切種互相關係的人們，及對於那班想用着各種最後的原因來說明同樣的現象的人們，我們如果想將其調和的話，則我們是值得做前面這點評語的（譯者按：這處所謂前面的評語，即指本節的題目）。我們可以說，兩種說明方法都好；兩者都很有用，不但是在贊美一個大技師的工作上爲很有用，就是在想於物理學中與內科醫學中尋求出有用的事實來

之上，也是很有用的。走這兩條不同的路的那些著作家，無論屬於那一方面，都不應該互相攻擊。我爲什麽說這個話呢？因爲我看見，那班想用着上帝的解剖學來說明美麗的人們，對於那班認爲某種液體之偶然流布，就足以生出這樣一種美麗的事情來的人們，總是在譏笑着的，而且又看見，前面那一類人，總是把後面這一類人，視爲魯莽與不敬的。至於後面這一類人對於前面那一類人，也反其道而行之，而把他們視爲簡單與迷信；從前的物理學家，在其主張雷聲之起，並不是發自天神（Jupiter），而是發自雲中之某種物質的時候，古時的人們，都把他們視爲瀆神不敬；那麽後面這類人，也就把前面那類人，比之於這類古時的人們。我想，最好的方法，是將這兩種思想結合在一塊。且舉一個實際上的例來做比較以觀之。我們之認識與讚美一個工人的能力，不只在我們將他所依照以製造他的機器之方案，表示出來的時候，也在於我們將他所用來製造他的機器的工具，拿來說明的時候，尤其是在於我們所拿來說明的工具，是簡單的與構造得很巧妙的的時候。上帝也就是一個工人，不過他很能幹，他能够造出一個機器，比我們的身體還要巧妙得千倍，但是他所要用的工具，只要是某種很簡單的液體就成了；不過這種液體，是爲着製造這種工具而造成的，所以

只要用着平常之自然律，就可以使牠發展，以產生出這種比人體還要巧妙千倍之驚人的效果來了。不過這種液體，雖然只要平常的自然律就可以使其發展，但上帝如果不是自然的創造者，這種發展還是不會發生的。再，我覺得有效原的方法，比起最後原因的方法來，雖然要較爲深入些，要較爲直接些，而且要較爲超經驗些，但是在我們看到詳細的地方去的時候，牠也要較爲困難些；而且我想我們現在的哲學家們，其應用這個方法，還很說不上用到這個方法之極處呢。可是，最後原因的方法，則比較地容易；而且，有些重要而有用的眞理，如果我們只限於使用那個較合於物理學的方法，則我們要經過一個很長的時間，纔能夠找尋得到，這種例子在解剖學中我們可以看到很多，但是，如果我們應用這種最後原因的方法，則我們就容易找尋出來了。在我看來，那個最先發見折光定律之施倪留斯(Snellius)，如果他要先求出光線是如何構成的，然後纔研究折光的道理，則我想他之折光的定律，便要等到一個很長時間之後，纔能夠發見出來了。但是，他所用的方法，乃是古人用在回光學(catoptrics)上所用的方法，就是最後原因的方法。那些古人們，在想求出一個最容易的方法，以使一個光線，從一個一定的點，經過反射於一個一定的平面上，以至於另外一個

一定的點上（我們假定這是自然的計畫）的時候，他們便發見出射入角與射出角兩者的相等了；這種事實，我們由於拉里薩（Larissa）的希力奧多剌（Heliodorus）短文中，以及在別的地方，還能夠看得見。我相信，施倪留斯就是把這種原理，最巧妙地應用到折光學之上（斐馬（M. Fermat）後來也並不曾受到施倪留斯的影響，而做同樣的事）。因爲，各種的光線，於處在一種媒介物之中，其所有之正弦的比例，時常總是同樣的，而這，又是與媒介物之抵抗力相符合的；所以，光線們之進行，從一種媒介物中之一定的點，以至於另外一種媒介物中之一定的點，似乎是要走着最容易的路的，或者至少是要走那條最決定的路（譯者按：最決定的路，就是爲媒介物所決定的路，亦即最易之路）。至於笛卡兒對於這個折光的原理，用着有效的原因所做的那種證明，則與這種證明比較起來，不能使我們滿意多了。至少我們很有理由以做這種想法：如果笛卡兒在先並不曾在荷蘭學到施倪留斯的發見，則他決不會由於他的那種方法，而發見出這個折光的原理來。

二十三　我們現在且回來講各種非物質的本質，以說明上帝如何對於靈魂的理解力發生動作，並追問一個人對於他所想的東西是不是他時時總在想念着。

我想，關於各種物體，我們總應稍爲主張最後的原因，主張非物質的本性，並主張一種智慧的原因，爲的是要表示這類的概念，在物理學中及在數學中的用處。我們所以應該這樣主張，有兩種理由，第一、人們向來都把瀆神不敬之罪加之於機械論的哲學，我們由於這樣的主張，可以洗刷了這種罪名，第二、我們現在的哲學家們，總喜歡單做唯物論的討論，而不喜歡提及精神方面之事，那麼我們由於做這樣的主張，也可以把這種的思想，提高起來而使其入於高尙的思想路線之中。那麼，我們現在應該從那種關於各種具體本質的討論，回來討論各種非物質的本性了，而且特別要討論靈魂了，而上帝用來啓迪靈魂們之方法，及用來對靈魂們發生動作之方法，我們也應該回來討論及之了。雖然在這個地方，我們必定不要忘記，還有一些關於自然的定律，是我能够在別的地方充分地論及之的。但是現在，我想只要論及觀念，並推究我們是不是在上帝之中看見一切種東西，及推究上帝是如何之啓示我們的，就够了。第一件我們應該在這裏提到的，是觀念之誤用，會引起許多錯誤來。因爲我常看見，在一個人對於任何一件事情做推理工作的時候，他總以爲他是對於那件事情有了一個觀念了；而有一些古代的及現代的哲學家們，其造成他們證明上帝的方法，

就是根據着這個想法而造成的；然而這種證明，可謂極不完全。我想，他們的證明工作，必定是這樣說：我有一個關於上帝的觀念，或關於一個完全的存在者的觀念，爲什麼呢？因爲我是想到上帝的，而我之這種思想，又是決不能够不用到觀念的。那麼因爲關於這個存在者的觀念，是含有一切種完全的，而存在乃就是這些完全中之一個，所以我們便可以說，他是存在的。但是我對於這樣的說法，有這樣的回答：因爲在事實上，我們的思想，時常有一些不可能的幻想，例如我們想着最快的速度，最大的數目，螺螄線會和牠的底相會起來；所以，那些哲學家們那樣的推理，其理由是不充足的。因此，我們很可以說，觀念有眞的與錯的之分，而其爲眞的抑爲錯的之根據，則在於觀念所涉及的那個東西，是可能的還是不可能的。只有在一個人能斷定一個東西是可能的的時候，他纔能够誇口說他對於那個東西有一個觀念。於是，由於這個論證，我們便可以證明：如果上帝是可能的，那麼他便存在。這在事實上，就是上帝的本性所有之一種最高的特權，他如果想要在實際上存在，所需要的，只要一種可能性便成了；所謂「由自己而生的人」，就是提着這個。

二十四　什麼是明瞭的與模糊的，淸楚的與含混的，適當的與不適當的，直覺的與假定

的知識？關於名義的，眞實的，原因的以及要素的的定義是什麼？

爲着對於觀念的本性做較深的了解起見，我們必需略爲論到各種種類不同的知識。在我們能於各種的東西之中，認識出一種東西來，但又不能够說出牠之特異之點或特徵之點是什麼的時候，則這時候我們所有的知識是含混不清的。有的時候，我們眞可以明白地曉得（這就是說，我們在曉得的當時毫無疑問。）一首詩或一張圖畫，是做得好的還是做得不好的，但是其所以好還是不好的道理，則我們並不曉得。這種的知識，還不是明瞭清楚的。在我們能够把一個東西所有的各種特殊點說明出來的時候，那種知識就可以稱爲明瞭清楚的了。一個定性分析家，他用着某些種「構成金子的定義」之證據或特徵，來區別眞金與假金，那麼這種知識，就是明瞭清楚的了。但是，清楚的知識，是有各種程度之不同的，因爲在平常，參入定義中之各種概念，本身還是需要予以定義的，所以牠們本身，也只是被人們含混地曉得而已。至於參入在一個定義中或參入在清楚的知識中之每一件事情，如果已經被我們知道得很清楚，甚至連牠之原始的概念我們都已經知道了的話，則我們便把這種知識，稱爲適當的。如果我們對於一個概念中所含有之一切種原始的原

素，都立刻在心中清楚地了解了的話，則這時的知識，我們便稱爲直覺的知識。這種知識可謂極少極少，因爲大多數人類的知識，都只是含混的或假定的。關於定義，我們也應該把名義的（nominal）定義與眞實的（real）定義，區分出來。在我們對於一個定義，還懷疑牠之正確的概念是否可能的時候，我們便稱牠爲一個名義的定義；例如，在我們說一個無限的螺旋形，乃是一條具有三度空間的線，牠的各部分都是一致的，或是互相符合的的時候，這種關於無限的螺旋形之定義，就是一個名義的定義。在這個例子之中，雖然關於一個無限的螺旋形所說的話，乃是牠所有的各種相對的特性中之一種，但是在一個並不會懂得無限的螺旋形是什麽的人看來，他可以懷疑到這條線是否可能的，因爲別種的線，如果牠的兩頭是互相符合的（只有兩種：就是圓周和直線。），則便是平面的圖形，這就是說，我們能夠拿牠們來做平面的敍述。這個例子，使我們看到：無論那一種相對的特性，都可以做爲一種名義的定義，但是，在這種特性使我們去問到一個東西之可能性的時候，牠便要使定義成爲眞實的了。如果一個人對於一件東西，所有的只是一種名義的定義，則他對於他由這個定義所引伸出來的結論，他便不能够擔保其可靠與否了，因爲那個定義，如果隱藏了

一點矛盾或一點不可能性，則他便很可以引伸出相反的結論來了。這就是各種的眞理，並不是依賴於名子，也不是任意的（如我們現在那些新哲學家中有一些所想的那樣）的理由。至於那些眞實的定義之中，也很有不同之處，因爲那種可能性之身，如果只是由於經驗以來的，如關於水銀的定義我們之知道牠的可能性，乃是因爲這樣一種東西（這種東西，既是一種極重的液體，又是極易蒸發的。），在事實上是存在的；則這種定義，只是眞實而已，沒有更進的意義了。但是，如果可能性之證據是不假經驗的，則其定義，不但是眞實的，也是原因的（causal）了；如在牠含有能夠產生出一個東西來的可能性時，他便是原因的定義了。最後，如果那個定義，連牠的可能性之不假經驗的證據都不要，而又能使我們了解牠至於牠之原始的概念的話，則牠便是完全的，或要素的（essential）了。

二十五　在什麼事例上，是知識加之於「單純地默想着觀念」的？

現在，我們已經顯然看見，在一個概念是不可能的的時候，我們對牠是沒有觀念的。而且，如果我們所有的某種知識，乃只是假定的的話，則就使我們對牠有觀念，我們也並不曾由揣想而見到

牠，因爲我們之知道這樣的概念，只是和我們之知道那類在內部含有不可能性的概念一樣。如果牠在事實上是可能的的話，則我們之懂得牠的可能性，也不是由於這種的知識。例如，在我想着「一千」的時候，我常常並不曾默想着關於一千的觀念。就使在我說一千是一百之十倍的時候，我常常也並不去想「十」和「一百」到底是什麽，因爲我假定了那是我所曉得的，所以在當時，我便不覺得有需要去默想牠們的觀念了。所以我們很可以犯着下面這種錯誤（其實這種錯誤是人們所常常犯着的）：一個概念，在事實上本是一個不可能的眞理或至少是不能夠和「我們所拿來與牠連合之別的東西」相容的，然而我們還假定我們是了解牠的；無論我們對於那個概念所假定的是錯的還是不錯的，我們之這樣假定我們的知識，其爲錯誤也還是一樣的。因此，我們的知識，只有在牠對於含混的概念已經明白了的時候，只有在牠對於那類淸楚的概念是直覺的的時候，我們纔能夠看見牠之完全的觀念。

二十六　一切的觀念，都存儲之於我們的內部。柏拉圖之回憶說。

如果我們想要明瞭地懂得一個觀念是什麽，我們務必要留心我們自己，勿使其陷入於一種

誤解之中，有許多人，把觀念看作我們思想之「形式」或「分化物」(the form or the differentiation)。如果照這個意見看來，則只要我們是在想着一個觀念，那個觀念便卽在我們的心靈中，而在我們於各個不同的時候想到牠時，我們所有的乃是別的觀念了，雖然這種別的觀念乃是與牠很相似的。但是，有些人們又以爲，觀念乃是思想之直接對象，或是一種有永久性的「形式」，就使我們並不在默想着牠的時候，牠也是在那裏存在的。其實，我們的靈魂，具有一種能力，可以使牠無論在什麼時候，只要遇到機會使他想到任何種「形式」或「本性」之時，牠就可以把這種「形式」或「本性」表現之於牠自己；那麼我想，我們的靈魂之這種動作，只要牠是表現本種「本性」，或「形式」，或「原素」的，則牠便就是具有那種「本性」，或「形式」，或「原素」的東西之觀念了。牠是在於我們之內部的，而且時常都是在於我們之內部的，無論我們想到牠還是不想到牠都沒有關係（我們的靈魂，表現上帝、宇宙、一切種原素，以及一切種存在）。這種主張和我的見解相合。我的見解是：沒有一件東西，是從外界走入於我們的心靈中的。

我們常常以爲，我們的心靈好像是收受某些種外界的消息是的，或者牠們好像是具有門戶，

或窗戶以收受消息是的，其實這種想法，是一種壞的習慣。在我們的心靈之中，關於一切時候之一切種「形式」，都早已經具有了，因爲一個心靈，無論在什麽時候，都把牠在將來所要想到之一切，表現了出來，都把牠在將來所要明白地想到之一切，含混地想了出來。凡是在我們的心靈中沒有其觀念的東西，我們都不會曉得牠。我們所能够曉得的，必定是在我們的心靈中已有了牠的觀念。所以這種觀念，似乎就是思想所要自己用來造成自己的材料。柏拉圖之提出他的回憶說（doctrine of reminiscence），就是由於這種道理。柏拉圖之回憶說，假使我們對牠有適當的了解，並把牠所含有之預先存在的錯誤意義取消了去的話，再假使我們之設想靈魂，並不把牠當作牠對於牠現在所學的與所想的東西，在事先已經懂得了而又在別的時候來想到牠們的話，則那是含有很深的眞理的。柏拉圖之提出他的這種回憶說，他又用一種很巧妙之實驗來證明之。他的實驗是：取一個兒童於此，用着諸種簡便的方法，以使他懂得幾何學上非常難懂之眞理，如關於「不可度量」（incommensurables）的眞理；他之使兒童懂得這種眞理，並不教他以任何種別的東西，只是用着一系排列得很好的問題，以使他回答而已。這表示靈魂隱然是懂得那些事的，我們所需要

做的，只是提醒牠以使牠認識那種眞理而已。因此，我們可以說，那些種眞理所依據之觀念，靈魂至少是具有的。甚至我們還可以說：如果我們把那些種眞理，認爲是與這些觀念有關係的東西的話，則靈魂竟是已經具有了那些種眞理了。

二十七　在那一點上，是我們的靈魂能够與素絲白紙相比擬的？又各種的槪念，是如何由於各種感覺器官以得來的？

亞里士多德喜歡把我們的靈魂，比擬於預備拿來做寫字用之白紙；並主張在我們的知識之中，沒有一件東西不是由於各種感覺器官而來的。這種主張與一般人們的見解相合，猶如亞里士多德各種別的主張，也時常與一般人們的見解相合一樣。至柏拉圖的思想，則比較地深入了。不過像亞里士多德那類的主張，在平常的應用上，也可以承認，猶如那些主張哥白尼學說的人，也還在那裏說着日出日落一樣。我實在覺得，這種平常的用法，可以具有一種眞正的意義而並不會含有錯誤於其間，猶如我在前面已經說過，我們實在可以說：各種特殊的本質，是互相發生動作的一樣。我們既然可以說各種的本質是互相發生動作的，那麼我們也就很可以說下面這個話了：我們的

知識，是以我們各種感官作爲媒介，而從外界得來的，因爲外界的各種東西，纔是特殊地含着（或表現出）各種原因，以決定我們的思想的。爲什麼我們可以這樣說而沒有什麼錯誤呢？因爲我們在平常的用法之中，我們所歸與之於靈魂身上去的，只是最明顯地與最特殊地屬於牠的那種東西，如果我們要進而將那種並不最明顯地與最特殊地屬於牠的東西，歸與之於牠，那便會沒有什麼有益處。可是，在我們講到形而上學上的各種眞理之準確性的時候，則我們便不得不承認靈魂所有之各種能力與自主權（這類東西，其伸展所及的程度，較普通人們所假設的，要遠得多了。）了。因此，爲着避免錯誤起見，我們應該用兩種不同的名詞，來名這兩種不同的東西。那類存在於我們的靈魂之中之表現作用，無論是被當事者所覺到與否，都可以稱之爲觀念，而被當事者所覺到的或爲當事者所構成出來的那一類，則可以被稱爲概念。但是無論我們用什麼名詞，如果我們說我們所有的一切種概念，都是由於所謂外面的感官而來的，那就錯了，因爲我們所有之關於我們自己的概念及關於我們的思想的概念，乃是由於一種內部的經驗而來的，而關於存在，關於本質，關於動作，關於同一，以及關於各種別的東西的概念，也是由於一種內部的經驗而來的。

二十八　處在我們之外面而爲我們各種知覺之唯一的直接對象的，就是上帝；而足以指導我們之亮光，也只是在於他的身上。

從嚴格的形而上學講來，除了上帝之外，沒有一種別的外界原因，是對我們發生動作的；而上帝之與我們發生直接的關係，只由於我們繼續不斷地依賴着他。因此，我們可以說，除了上帝之外，絕對不會有一個別的外界東西，是與我們的靈魂相接觸的，是直接引起我們的知覺來的。我們在我們自己的靈魂之中，所以具有關於一切種東西的觀念，只是因爲上帝繼續不斷地對我們發生動作；這就是說，因爲無論那一種效果，都是表現牠的原因的，所以在我們靈魂中所有的各種「要素」，乃都是上帝的「要素」，上帝的「思想」以及上帝的「意志」（上帝所含有的一切種觀念，也算在內。），所發生出來之某種的表出，某種的模仿物，或某種的意像。所以我們可以說，在我們看來，上帝乃是唯一直接之外界對象，我們之所以看見各種的東西，就是由於他。例如，在我們看見太陽或各種的星的時候，給予我們以觀念並將觀念保存於我們心中的因素，就是上帝；而我們的感官，無論在什麽時候被影響到（我們感官之被影響，要依照着上帝自己的定律之某種方式），

那個決定我們思想的因素，也就是他（他是無時不與我們的思想同在的）。上帝就是太陽，就是指導靈魂的亮光；這種概念，雖然不是一種流行的概念，卻是一種正確的概念。我想，我曾經說過，在經院哲學時期中，有許多人們，因爲受着聖經的影響，及受着在思想上偏重於柏拉圖而不偏重於亞里士多德的神父們的影響，所以他們便都相信着上帝是指導靈魂的亮光。但是亞味洛厄玆派的人們(Averroists)算是誤用了這個概念了；不過別的人們，如那些神祕的神學家，及聖阿穆爾的威廉(William of Saint Amour)，則我想是了解這個概念的，因爲他們所說的話，還算保證上帝的尊嚴，且足以將靈魂的地位擡高起來，以使其懂得牠的福利。

二十九　但是，我們之思想，乃是直接用我們自己的觀念以思想的，並不是要假上帝之力我們方能够思想。

有些哲學家，似乎主張我們所有的觀念，乃是存在於上帝的身中，而完全不是存在於我們的身中。但是這種主張，我卻不能够同意。我想，他們之竟至於取這種的主張，一定是他們不但對於我們前面所講過之本質的本性，不曾充分地注意到，就是靈魂（凡是要發現於靈魂之一切，靈魂都

含有着，而靈魂對於上帝及一切種可能的與實際的存在物，也都將其表現出來，猶如一個效果之表現牠的原因一樣。）之完全獨立性，也不曾充分地注意到。要說靈魂是用着某種別的東西所有之觀念來思想，那實在是不可思議之事。在靈魂思想着什麼的時候，牠必定要在某種方式之下，有效地被影響着。但牠之如此受影響，不但要在事先於牠的本身之中，具有如此被影響之被動的能力（這種能力，是已經完全被決定了的。），此外牠還要具有一種自動的能力，以使牠能夠常常在牠的本性之中，含有在將來要發生出這種思想來之記號，並含有這種思想可以在適當的時候產生出來的趨向。凡此所講的，都足以表示：無論含有那個特殊的思想中之觀念，都已經含有於靈魂之中了。

三十　上帝如何指使我們的靈魂而不必然地支配着牠？我們犯罪沒有理由可以怨訴；我們必定不要向猶大（Judas。譯者按：猶大是賣基督之使徒。）何以犯罪的問題，因爲這種自由的動作，就含有於猶大的觀念之中；我們唯一可問的問題，是這個犯罪的猶大，上帝何以允許他存在，何以不用別的人來代替他？關於在墮落之前之原

有的不完全或缺陷，及關於各種不同程度的神惠。

關於上帝對於人類意志之發生動作，人們有許多種很不相同的見解，我們如果要去研究牠們的話，那要費我們太多的時間，所以我們現在也不詳細去研究牠們。不過下面這種概括的話，我們是可以說的。上帝之參與於我們平常的動作，只是依照着他已經建立好了的定律以從事；這就是說，上帝之繼續不斷地維持我們及產生我們，都是使各種觀念之顯現於我們，要依照我們各個人所有的概念中所含有的秩序，以自動地或自由地顯現於我們（所以無論在什麼時候之觀念，都可以在這個個人的本質之概念中，預見之）。上帝有一個命令，說我們的意志，在某些特殊的方面上，要常常都是去尋求那種顯然的善的（關於這些方面，這種顯然的善，常常在其自身之中，具有某種實體性，足以表現或模仿上帝的意志。）；那麼他便由於這個命令，而決定我們的意志了；不過他由此而決定我們的意志，乃是要我們的意志去做着看來是最應該做的事情，而決不是必然地限定了我們的選擇作用。因爲絕對地講來，我們所有之那種與必然性相反之意志，乃是在於一種無所可否的狀況之下，既可以發生出另外一種動作來，又可以完全是維持着原有的動作——

這兩者中之任一，都是可能的。所以，其責任，便要歸之靈魂的身上了；牠應該小心將事，不要爲各種的表象(appearances)所誤，而要用着堅定意志的方法，以從事反省，在某種狀況之下，非等到已經考慮得很清楚，不要去發生動作，或去下決定。但是，有些靈魂，在某些時候，牠們並不使用牠們的這種能力；這也是確實而且可靠的事情。

但是，誰的作爲，能够不因爲上帝已經那樣造好了，而受到限制呢？像這樣一個受限制着的靈魂，除他自己之外，能够怨訴任何種人物嗎？一切種在事後之怨訴，都是不公道的，猶如這個靈魂，在剛剛要去做犯罪的事情之前，因爲上帝似乎是決定人類的罪惡的原故，他便有權去怨訴上帝，那麽他的這種怨訴，也是不公道的一樣。因爲上帝對於人類行爲之決定，我們不能够預見，所以一個靈魂，除非牠已經犯了罪了，他如何能够知道牠之犯那個罪，是預先註定的呢？所以其問題，只是願意犯罪還是不願意犯罪而已，上帝並不能够給我們以一種較容易的與較公正的行爲標準。因此，所有判斷行爲的人，便對於那種使一個人不得不具有一個罪惡的意志之理由，毫不予以追問，而只注意於這個意志之錯誤程度之爲如何了。但是，我也許是註定着必定要犯罪的。你們對於這

點，大概要反對。但是請你們找你們自己的回答罷。你們的回答，也許是認爲我的動作，並不是決定的。那麼，關於你所不能夠知道，也不能夠得到指導以使你們知道的那種東西，你們便可以不必問及，而便依照你們的責任，以及你們的知識，以發生動作了。但是，有人要反對你們。那麼，這個人何以一定要犯這種罪呢？這是容易回答的。就是：他必定要那樣，否則他便要不成其爲一個人。因爲上帝無論在什麼時候，都預見在歷史的進程中，要有猶大那樣一個人存在，而他在將來之要做出這種犯罪的自由動作，就早已經含在了上帝對於他所有的概念或觀念之中。所以，現在所尙未解決的問題，只是這個通敵背叛的猶大，何以在實際上竟是存在的（他之所以能夠存在，只是因爲上帝對他有觀念。）？不過對於這個問題，我們在這裏不能希望得到回答，除了大致可以這樣說：他之竟至於存在，是因爲上帝覺得他之存在是好的，雖然上帝早已經看見了他所要犯的罪，然而那沒有關係。他所要犯的罪惡，一定是有其所以要犯之道理的。上帝一定可以由於他之犯這種罪惡，而得到一種較大的善；含有這個犯罪者在於其中的那一系事變進程，一定是所能有之一切系事變進程中之最完全的那一系。至在每一件事情上，關於上帝之這種選擇之可贊美處，我們如果都要作

一個說明的話，那是在我們尙在人間作一個人的時候，所不能够作到的。我們只知道牠之優超卓越就成了，不必定要去了解牠。我們可以說，上帝之崇高偉大，就在這個地方，他的智慧之深奧，是我們所不能够擬測的，我們也用不着詳細地去探問他之高深，因爲我們如果要去問這個，那是要費無限的討論推究的。不過，我們可以說，上帝顯然並不是罪惡之原因。因爲不但是人們在天眞爛漫失掉了之後，原始的罪惡已經附上了靈魂的身上了，就是在這個時候以前，在一切種生物之本性中，早就具有了一種原始的缺陷或不完全了，而這種缺陷或不完全，就是使他們容易犯罪能够墮落的原因。所以，關於罪惡「上墮落派」人們的見解（Supralapsarian view。譯者按：這是加爾文(Calvin)教派中一部分人的見解。這種見解說：上帝選令會決定人必墮落，然後一部分人類方有贖罪之機會而拯救令之發生，則在墮落之前而不在墮落之後。）之沒有什麼困難，也猶如別種見解之沒有什麼困難一樣。聖奧古斯丁(Saint Augustine)以及別的著作家有一種意見，在我看來似乎也可以歸之於這種見解；他們的意見是：罪惡之根，是在於消極方面，這就是說，是在於生物們之缺陷或缺點中，而上帝對於這種缺陷或缺點，總是慈悲地隨便用着各種不同程度的完全

來救濟之。至於這種神的恩惠，無論牠是平常的還是非常的，都有牠之程度及牠之定量。牠在根本上，就是常常能夠產生出適當量之效果來的；而且，牠不但常常都能夠使一個人不致於去犯罪，甚至在一個人已經犯罪之後，牠還常常都能夠拯救之，假使那個人是與那種藏在他之內部的靈魂協作的話。不過，牠對於傾向嗜好，常常並沒有充足的力量足以征服之，因爲，牠如果有這種力量，則牠無論如何都不能夠被限制了；但是，那個足以征服各種缺陷的唯一恩惠，則是絕對有效的。這個恩惠，常常總是得勝利，無論牠之得勝的原因，是由於牠自己，還是由於牠與各種狀況相一致，那都沒有關係。

三十一　關於上帝選擇命令之動機；關於信教心之預見，關於絕對的命令，以及關於一切都可以歸之於下面這個問題：上帝何以選出這樣一個可能的人，他的概念正含有這樣一套自由的動作及神的自由贈與（free gifts of grace），並決定承認其存在呢？這，立刻把一切種困難都擴清了。

最後，我們可以說，上帝的恩惠，完全是沒有偏心的，各生物們，也並沒有權去要求牠。不過，如果

我們要把上帝的命令，設想爲絕對的，並沒有合理的動機存於其間，那也是錯的；這猶如關於上帝在要施行恩惠時心中所有之選擇作用，我們如果要去說明牠，而只提到牠對於人們在將來所要發生的動作所有之絕對的或非絕對的預見，乃爲不充足的說明一樣。關於上帝之預見人們的信教心及信教的德行一層，我們很可以說，上帝所選擇出來以創造的，沒有別的人，只是他所預先見到其信教心及慈愛心的那些人。不過，這個問題雖已解決，但下面這種同樣的問題又發生了：關於信教心及信教的德行之恩惠，上帝何以只給與之於某些人，而並不贈與之於別的人呢？就上帝之預見的能力，不但及於信教心及信教的德行，也及於牠們之原質及傾向（因爲人的繁複，也猶恩惠的繁複一樣；一個人，雖然他需要被提升以至於善，需要改變原有信仰而去信教，然而他還可以依照着他的脾氣以行事。因此，所以我們說及原質及傾向。）講，簡言之，即就他之預見的能力講，有許多人這樣說：上帝，因爲他知道什麼事情是一個特殊的人會不用神的恩惠而去做的（這就是說，會不用上帝之特別的幫助而去做的。），或因爲他至少知道人類的貢獻會是什麼的，所以他便決定去把他的恩惠，給予於那些其自然的傾向（natural dispositions）爲最好的人們，或具有

「不完全」與「罪惡」的成分最少的人們。但是，如果眞是這樣，則各種自然的傾向，只要牠們是好的，牠們就會和上帝恩惠之各種贈與（gifts）一樣，因爲上帝也許是給予某些人以利益，而對於另一些人則否；而且因爲上帝會淸楚地曉得他所已經給予之那些自然的利益。會成爲他的恩惠之動機，或成爲他對人之特別幫助的動機，那麼一切種東西，我們不能歸之於他的仁慈心嗎？我想，因爲在上帝施行恩惠之時，他是如何重視各種自然的傾向的，又他之重視是至於何種程度的，我們都不曾知道，所以依照我們的原理及我在前面所已經說過的講來，我們如果作下面這種說法，可謂最妥當與最正確了：在可能的存在物之中，必定需要有彼得或約翰這個人存在（他的概念或觀念，將那一特殊系上帝的恩惠所有之平常的與非常的表現，都完全包含於其中，再含有那些與這類表現相隨伴的事情與狀況。），上帝也喜歡去從無限數具有同等可能性的人們之中，選出他來以使其實際存在。於我們已經把這一點說出來了之後，似乎便沒有問題足以使我們發問了，一切種困難似乎都沒逝了。因爲，關於上帝何以從這麼多具有同等可能性的人之中，選擇出他來這個最終的大問題，如果除了我們所已經說過之那類普通的理由於外，再要想得到進於此之

回答，那實在是不合理的。超於這種普通的理由之詳細的理由，出於我們所能夠見識到的範圍之外了。所以，我們最好和聖保羅一樣主張，不要假設一種絕對的命令（這是沒有理由的，曾成爲不合理的。），也不要假設那類「本身不能够解決困難而反要用別的理由來說明」之理由。至聖保羅的主張是：上帝之從事選擇作用，是有其一些聰明而一致的大理由的，不過這些理由，我們尋常的人並不知道而已；牠們乃是建築在有普遍性的秩序之上，而這種秩序之目的，則是世界之最大的完全。這就是在我們說及上帝光榮之動機的時候，說及上帝正義之表現的時候，說及上帝之仁慈心的時候，以及大概地說及上帝之完全的時候，所含的意義；簡言之，我們所指的，就是那個極廣至大的源泉，就是聖保羅的靈魂所受其感動的源泉。

三十二　這些原理，在虔誠與宗教上是很有用的。

再，我們剛剛所已經說明過的那類思想，特別是關於「上帝發生作用爲極完全的」那種大原理，及關於本質的概念（這種概念，含有本質所有之一切種變動，並含有隨伴着這些變動而生之一切種情況），在我看來，似乎不但不是足以損傷宗教的，反而是比起現在所有之各種別的假

設來，尤其要足以證實宗教些，尤其要足以消散各種大的困難些，尤其要足以使人們的靈魂感受到上帝的愛些，尤其要足以提升人們的心靈，而使其懂得非物質的本質些。因爲下面這幾點，乃是很顯然的：一切種別的本質之依賴於上帝，正如我們的思想之由我們自己的本質之中放散出來一樣；上帝是至高無上的，但他與一切種被創造的東西，都有其密切的關係，不過對於各種東西發生關係之情形，要視各種東西之完全爲如何以定密切之程度而已；只有上帝，是由外面用他的影響，以決定一切種被創造的東西的，而且，如果去發生動作，就是去直接決定的話，則在形而上學上，我們可以說，只有上帝是對我發生動作的，只有他是使我爲善或爲惡之原因，別種本質之對我爲善或爲惡有影響，只是因爲上帝有那樣的決定。爲什麼別種本質之有影響，只是因爲上帝有那樣的決定呢？因爲上帝把一切種東西都拿來考慮過，然後分配他的恩惠，並使各種被創造的東西，自己互相適應。所以，只有上帝，是把各種本質互相間之關係造出來，或使各種本質得以互相交通的。這一個本質所有之現象，和別的本質所有之現象，得以會合起來，或得以和諧一致，就是由於他；因之，在我們各種知覺之中，大概是有一種本體的。不過，在我們普通的說話上，一個動作之發生，我們

總歸之於各種特殊的原因（這處所謂之特殊原因，其意義就是我在前面已經說明過的。），這是因爲在我們說及各種特殊的事件的時候，我們不需要老是提到這個普遍的原因。除了以上種種是很顯然的事情之外，我們又可以看見：每一種本質，都具有一種完全的自主性（這種自主性，在各種有智慧的本質身上，便成爲自由。）。無論那一種發現於牠的事情，都是牠的觀念所生的一種結果，除了上帝之外，沒有一種東西是決定牠的就是因爲這個原故，所以一個思想崇高行爲虔潔的人，可以這樣說：靈魂應該在他的思想中，常常都覺得在這個世界之中，只有上帝和牠自己存在的樣子纔好。世間沒有一件東西，比起靈魂之這種獨立性與廣大性（這足以使靈魂和外界的各種東西，完全不同。），更足以使我們相信其爲不朽的了，因爲只有靈魂，是構成我們的宇宙的，只有牠和上帝，是自足而不假於外的。除了爲上帝所毀滅之外，牠不會消滅，這種道理，猶如宇宙之不能自己毀滅自己一樣（牠就是宇宙之有生氣及有永久性之表出）。我們平常稱爲身體之這個佔有空間的質量，如果有所變動的話，並不能够影響於靈魂，身體如果消散了的話，也不能够毀滅這個不能够分析的靈魂。

三十三　身體與靈魂之關係，向來人們如果不是認爲不能說明，就是認爲那是一種神蹟的事。我們現在且予牠以一種說明。關於含混的知覺之起源。

由於前面所說的，我們也可以看到『靈魂與身體兩者發生關係』那個大祕密之說明。所謂靈魂與身體發生關係就是說，在靈魂身上所有了感情與動作，在身體身上也伴以動作與感情，或別種相適合的現象，這是什麼道理呢？我們不能夠設想爲這一個對於另一個發生影響，我們如果在一個平常的與特殊的事件上，立刻便去引用那個有普遍性的原因，認爲就是由於牠發生了干涉作用，那也是不合理的。不過我認爲，下面就是眞正的說明。我們前面已經說過，無論那一件事情，只要是發現之於一個靈魂或任何一種本質的，都是那個靈魂或那個本質的概念所生之一種結果；那麼因之，就是這個概念之自身，或這個靈魂之要素，便把下面這種事實，弄成爲實現起來了：靈魂所有之一切種表象或知覺，都應該是由於牠的本性之中，產生出來，而其產生之情形，是要使牠們和宇宙中所發生之一般的現象相符合的，尤其要和在身體中所發生的現象相符合。因爲靈魂之表現宇宙的狀態，是只在於一個一定的時間，用着一種一定的方法，而按照着牠自己的身體與

別種物體之相關係的狀況，以表現出來的。而前說最後這個事實，使我們看見，我們的身體雖然是屬於我們的，然而牠並不是附着於我們的要素的。我相信，那班精細的思想家，一定贊成我們的原理，其唯一的理由，就是因爲他們能夠看出靈魂與身體之眞正關係來——這種關係，似乎除了我們的說明之外，不能夠用別的方法以說明之。再，我們又可以看到：我們的感官知覺，就使是在牠們明瞭淸楚的時候，牠們也必定含有若干含混的原素，因爲宇宙間一切種物體都是互相交感的，我們的感官，就要接受除我們之外之一切種別的物體之印象，而在我們的感官於如此反應一切種別的物體之時，我們的靈魂不能夠對於每一個特殊的物體都注意到。在知覺很繁複的時候，我們便有各種含混的感覺，就是這種道理了。講到知覺之繁複，那是無限的，那種到海邊去的人，總聽到一種雜亂之聲，所謂知覺之繁複，差不多就是這個樣了。海邊的雜亂聲，是由於無數的浪，繼續不斷地互相衝擊而成。在這時，如果許多種知覺，完全不能夠結合起來以成爲一個，因而沒有一個特殊的知覺，足以克服各種別的知覺；又如果這些種知覺，其成爲印象也都是具有同等的強度的，或是同等能使靈魂予以注意的；那麼，這些種知覺，便只能被靈魂含混地覺到了。

三十四　關於「精靈」(spirits)與別種「本質」或「靈魂」或「本質的形式」之不同；人們所要求的不朽，記憶也含在於其中。

假使自身能够成爲一個單獨的個體的那類物體（如人類的身體），都是本質的話，而且都具有本質的形式的話，又假使各種的動物，也都是具有靈魂的的話，那麼我們便不能不承認，這些靈魂及這些本質的形式乃是不能够完全毀滅的；而其不能够完全毀滅的道理，正猶如在別的哲學家的主張上，原子或物質之最終原素之不能够完全毀滅一樣；因爲在事實上，雖然各種的本質可以變爲和牠們原來的面目大不相同，然而沒有一種本質是會毀滅的。像這類屬於別的物體之本質，其表現整個宇宙，雖然並不如屬於人類之精靈所表現的完全，然而單就表現講，則是一樣的。牠們和精靈們之根本不同，在於牠們並不知道牠們自己存在，也不知道牠們自己是什麼。因此，牠們因爲不能够推理的原故，牠們對於那類有必然性的與有普遍性的眞理，便也就不能够發見出來。也就是因爲牠們不能够反省自己的原故，所以牠們也就是沒有倫理的性質的；由於牠們沒有倫理的性質(moral quality)，我們又可以說：從一個蠋蟲變成爲一個蝴蝶，其中經過很多次的

變遷，不過這很多次之變遷，從倫理的或實踐的立場看來，猶如每次的變遷都是毀滅過一次是的，其實由物質科學的觀點看來，我們也很可以說，這每次之變遷，正猶如各種物體因爲死亡或解化而毀滅了一樣。但是有智慧的靈魂，因爲牠是知道牠自己存在的，且是有能力去說那個具有充分意義之『我』字的，所以牠不但是在形而上學上看來，比起別種的靈魂或本質，更要眞確地在那裏繼續着，在那裏存在着，就是從倫理的觀點看來，牠也是繼續在那裏存在着，而且無論在什麽時候，都是成爲那個同樣的人格的，因爲牠之值得受賞罰，就是因爲牠有記憶，牠曉得牠的自我。再，在倫理上與在宗教上所需要的那種不朽，也不只是那種屬於一切種本質之永久存在性而已，因爲，如果此外並不加上一個人對於以前之記憶，則那種不朽，也可以說完全不是爲我們所欲得的。假使有一個人，他把他的過去都完全忘了，現在像一個再生的人一樣，而能够於這時忽然變成爲中國的皇帝，那麽這種事實，其具有實踐的性質，不會和平常的人一樣嗎？還是盡我們所能够設想的講，這個人要好像是已經被上帝毀滅了一次，然後又同時另外創造出一個中國的皇帝來呢？我想，這個人不會有理由去要求這個。

三十五　精靈之優越；上帝覺得牠們較別的生物可取些；牠們所表現的是上帝而不是世界，而別種較簡單的本質所表現的，則是世界而不是上帝。

不過，如果我們想用自然的理由，以證明上帝所永久維持着的，不只是我們的本質，我們的人格也是的（所謂人格，就是指回憶及曉得我們是什麽東西。雖然明白清楚地曉得我們自己，在睡覺及昏瞶的時候是暫時停止的，然而那沒有關係。），那麽我們必需要把實際的研究和形而上學連結起來。我們務必不要把上帝當作只是一切種本質及一切種存在物之原理及原因，我們還要把他當作是一切的人或有智慧的本質之首領，把他當作是最完全的城市或國家之皇帝。所謂最完全的城市或國家，就是指在這個宇宙中由於所有的精靈們所構成的那個國家，而上帝就是這一切精靈中之最完全的；但同時他又是一切種存在物中之最偉大的，我們把精靈們所組成的城市或國家當作最完全的，是因爲精靈們爲各種本質中之最完全的，且是把上帝的德性表現得最好的。前面我們曾經充分地說過，各種本質所有之全部本性、目的、道德以及功能，都是要表現上帝及宇宙的；那麽，下面這一點，我想不會是不確的了，那類自己知道自己是在做表現的工作，並能了

解關於上帝與宇宙之重大眞理的本質們，其表現上帝與宇宙，比起那類在本性上，如果不是愚鈍的及不能懂得眞理的，就是完全沒有感覺與知識的本質們來，要優美得不可以道里計了。有智慧的本質與沒有智慧的各種本質，兩者間所有的差異之廣大，可以說和一個鏡子與一個能看見東西的人兩者間所有之差異一樣，因爲上帝自己，是精靈中之最偉大的與最聰明的，而各精靈們，如果我說得不錯的話，又是他所能够與之談話的，且是他所能够與之發生社會的關係的（這就是說，他能由於各種特殊的方法，把他的感情與他的意志，傳達之於精靈們，使他們能够曉得並歡愛他們的恩主。），所以我們很可以說，各精靈們，比起其餘各種被創造的東西來，要較近於上帝得多（其餘各種東西，可以視爲精靈們之工具。）。這種道理，猶如所有聰明的人，對於人的狀況，總要注意得多，而對於任何種別的東西的狀況，則縱使那種狀況是貴重的，他們也不會怎麽注意一樣；而且一個靈魂，在牠於別的各方面已經滿足了之後，他所能有之最大的滿足，似乎就是自己去享受別人的愛了。不過，關於這點，上帝和人也有下面這種不同：上帝自己所得的榮耀及我們對他的崇拜，對於他的滿足都毫不能有所增進，他之看到生物們的美滿，只是他之最高的與最完全的快樂

之一種結果，決不是對於他的這種快樂能有所增益的，決不是他的快樂之原因，甚至一部分之原因都不是。然而，在有限的各種精靈身上爲合理之事，在上帝身上也必是很顯然而爲我們所看出的；猶如一個爲我們所稱讚的皇帝，他所寧願先維持的，乃是人的生命，而不是他之最貴重的與最希奇的動物的生命，所以那個在一切皇帝中爲最高明與公正的皇帝，他所寧願做的，當然也是這個，毫不足以置疑的。

三十六　由一切精靈們所構成之那個最完全的國家之皇帝，就是上帝，而這個上帝的國家之幸福，就是上帝之主要目的。

精靈們在一切種本質之中，是最能够臻於完全的，而且牠們所有的完全，與各種別的本質所有的，也有所差異，而其差異之所在，則在於牠們爲最不互相干涉的，或說得正確一點，在於牠們爲最互相幫助的，因爲只有德行最好的，纔能成爲最完全的朋友。因此，我們可以說，那個在一切種東西中具有最大的完全之上帝，他對精靈們也具有其最大的關心(care)，他不但對於一切精靈們都一般地賜予那種最高的完全（這是普遍的和諧所能允許的），他甚至對於每個精靈，都特殊

地以這種最高的完全賜予之。我們甚至可以說，上帝之所以是各種存在物之創造主，就是因爲他是一個精靈。如果他不是一個精靈，他就會沒有選擇的能力，他如果沒有選擇的能力以選出最好的東西來，則何以這一個東西應該存在而別的東西不應該存在，便不會有理由了。所以上帝，因爲在實際上自己是一個精靈的原故，他便支配着他對於各種被創造的東西所有之一切思想了。只有精靈們，是上帝照着他的樣子造出來的，牠們宛如具有他的血統一樣，或宛如在他的家庭中之小孩一樣，因爲只有牠們，是能够依照自由意志來服事他的，只有牠們，是能够意識地模仿着他的本性的。一個單獨的靈魂，其價值與一個整個的世界相等，因爲牠不但表現整個世界，牠也曉得牠自己，並如上帝那樣控制着自己。由此，我們可以說，雖然每一個本質都表現整個宇宙，但別種本質所表現的，是世界而不是上帝，而精靈們所表現的，則是上帝而不是世界。因此，由於精靈們之這種本性（這種本性極其高貴，牠能够使精靈們接近上帝的德性，以至於被創造的東西所能够接近得到之最高度），可以使上帝由於精靈們而得到的光榮，比較由於各種別的存在物而得到的光榮，多得無限之多了，不寧唯是，各種別的存在物，實只供給精靈們以足使上帝光榮之材料而已。上

帝之這種倫理的性質，就是使上帝成爲精靈們之君主與皇帝的；而且如果我說得不錯的話，牠乃由一種特異的方法，而影響於他自己的就是由此，他便自己賦自己以人性，他便願意受着具有人性的痛苦，他便與我們發生社會的關係；而後面這一點，在他覺得又是極其要緊的，所以關於他的國家之幸福與繁榮（這就是指這個國家之居民能得到最大限度之快樂），便成爲他的法律中之最首要的了。幸福之於人，猶如完全之於各種存在物。如果在物質世界中之主要的原理，乃是「上帝要給這個世界以最大限度之完全」那個命令的話，則在倫理世界中或在上帝的城市中（這種世界或城市，是宇宙之最高貴那部分。）之那種主要的目的，便應該是盡量去擴充最大的幸福了所以，上帝之已經把一切都預定成爲下面這個樣子，我們務必不要予以懷疑：精靈們不但要永久活着（因爲這是不可避免的），牠們還要永久維持着牠們之倫理的性質，以使上帝之這個城市，永不至於損失了一個人，猶這個世界之永不會失去了一個本質一樣。於是，牠們必定常常總是意識到牠們之存在的，否則牠們便要成爲不足以受賞罰的東西了——這個條件，是一個國家之要素，尤其是一個最完全的國家之要素（在最完全的國家中，沒有一件事情是能够忽略

的。）。總而言之，因爲上帝是皇帝中之最公正的與最仁慈的，而他所需要於人的，又只是一點善意（假使這種善意是誠實的及有目的的。），所以他的人民，想要得到更好的狀況，那是做不到的。他爲着使他的人民得到完全的快樂，他所需要的，只是他們要愛他。

三十七　耶穌基督已經顯示我們以天國之祕密及天國之完美法則；而上帝對於愛他的人們所已經預備好了之最高的幸福，耶穌基督也顯示給我們了。

古代的哲學家們，對於這些重要的眞理，其所知的很少。只有耶穌基督曾經以神的力而把這些眞理很完美地表現之於我們。他之把這些眞理表現出來，極其明瞭又極其簡單，所以就是最愚蠢的人也能够了解。他的福音，已經把人事的面目，完全改變過來了。牠使我們知道天國，或那個爲精靈們所組成之完全的國家——値得我們稱爲上帝之城市的國家。把天國之驚人的法則發見出來而示之於我們的，就是耶穌基督。只有他，是已經使我們曉得：上帝是多麼愛我們的；與我們有關係之一切種東西，上帝是多麼費一般苦心以爲我們預備的；上帝對於能推理的存在物（這類東西，比起別的東西來，要與上帝親近得多。），是如何不肯予以忽略的；我們頭上所有的一切髮毛，

是如何計算的；天與地如何都是可以消逝的，而上帝的話及屬於超渡我們的話，又如何是不會消逝的；上帝如何注意於有智慧的靈魂中之最小那一個，更較甚於整個世界的組織些；對於那些能夠毀壞身體而不能夠毀壞靈魂的人們，我們如何不應該怕他們，因爲只有上帝是能夠使靈魂快樂或不快樂的；公正的靈魂們，是如何被上帝所保護，以使其不受宇宙的崎嶇所折磨的（因爲只有上帝，是能夠對他們發生動作的）；如何我們的動作，沒有一種是被遺忘了的；如何每一種東西，都是要有所說明的；甚至於那類不經注意的話，及一杯用過的水，都是要有所說明的；總之，每一種東西，其結果如何總必定要成爲善者之最大的幸福，因爲如果這樣，則那類公正者，便要成爲如太陽一樣了，而且上帝爲着愛他的人們而貯藏着之歡樂，我們的感官既不曾絲毫嘗到，我們的心靈也不曾絲毫嘗到了。

關於形而上學之通信

一　來布尼茲寫給黑森來因法爾次伯爵(Count Ernst von Hessen-Rheinfels)的信。

一六八六年二月十一日。

近來我在一個地方，閒居無聊，因寫一篇關於形而上學的短文。如果阿諾先生(Mons. Arnaud)能對於我這篇短文，發表一點意見，那我是很高興的(註一)。在這篇短文之中，關於神惠的問題，關於上帝與被創造的各種存在物關係的問題，關於神蹟之性質的問題，關於犯罪原因的問題，關於罪惡起源的問題，關於靈魂與觀念不朽的問題，以及關於與此同樣之別的問題，都討論到了；而其所得的結果，似乎示了我們以一些新的研究方法，使我們可以用來清除幾種重大的困難。因爲我沒有時間把全文謄清出來的原故，我現在只好把其中所含的節目，摘錄出來，裝在信封內

以寄給殿下。

（註一）來布尼茲常把Arnauld寫爲Arnaud。——原譯者註。

我請殿下將這張節目摘錄，送給阿諾先生，請他看一看，並請他予以批評。因爲他是一個既精於哲學而又精於神學的人，既博學而又善於運用思想的人，據我所知道的講，沒有一個人比他更適合於批評我這篇短文的節目摘錄的了。我極願意得到一個批評者，像阿諾先生那樣，既精細，又有學問，又講道理，因爲我也是在這個世界之中一個最肯服從道理的人。

阿諾先生，也許不會覺得我這篇綱要，是完全不值得一顧的。這特別是因爲他對於這些問題，頗有興趣去研究。如果他對於我所寫的有不明瞭之處的話，我可以誠實地與坦白地把我的意思講明白給他；又如果他覺得我眞是值得受他的教誨的話，我也可以盡我所能，以使他不致於覺得有所不滿意。請殿下將這封信及我現在所送給你的這篇節目摘錄，都裝在信封裏，而轉給阿諾先生。

關於形而上學的討論之摘要

（一）關於上帝的完全，及關於上帝所做的一切事情，都是最應該的的說法。

（二）有些人們，主張在上帝所做的工作之中，並沒有「善」存在，或主張「善」與「美」的原理，是任意的——對於這種主張之反對。

（三）有些人們，以爲上帝也許可以把各種的事物，創造得比他現在所已經創造出來的還要好些——對於這種見解之反對。

（四）我們如果愛上帝，我們對上帝所已經創造過的一切，都應該完全滿意，完全默許。

（五）關於「上帝的完全」之原理是什麼？及關於方法之簡單與效果之豐富的平衡。

（六）上帝所做的事情，沒有一件是沒有秩序的；其實，我們甚至要設想各種事情爲沒有秩序，那也不可能。

（七）神蹟雖然不合於有規則的秩序之各種二次的規則，但牠們卻是合於根本之有規則的秩序的；關於上帝所願望的或所允許的東西，及關於上帝所有之一般的與特殊的意願。

（八）爲着知道上帝所發生之動作，與被創造的東西所發生之動作兩者之不同，我們必

定要說明一個個體之本質的概念。

（九）每一個個體的本質，都依照着牠自己的方式，而把整個宇宙表現出來；而在牠之完全的概念之中，含有牠之一切的經驗，而與這些經驗相連帶之一切情形，及外界事情之整個順序，也都包含於其中。

（十）關於信仰着「本質的形式」，是在事實上有其可以信仰之基礎的，但形式對於現象的變遷，並沒有什麼影響，而在說明各種特殊的事情上，我們也必定不要用着牠。

（十一）神學家之意見與經院哲學家之意見，我們不應該完全否認之。

（十二）關於一個物體佔有空間性之概念，從某方面看來，乃是想像的，而且並不是構成那個物體的本質的。

（十三）因爲每一個人之個體的概念，都把將來所能夠發現之於他之一切事情，一次地包含於其中了，所以關於每一件事情之根據或理由，是可以不假經驗而於這個概念之中看出來的；而關於這一件事情之何以要先別一件事情而發現，也是可以不假經驗而於這個概念之中看

出來的。但是這些種事情，雖然是可靠的，卻又是偶然的，是根據於上帝的自由選擇及他所創造的生物們之自由選擇的。他們之選擇，當然都有他們所以選擇之理由，但卻有一個一般的傾向，就是他們總喜歡在不受壓力強迫之下而從事選擇，

（十四） 上帝依照着他對於這個世界所有之各種不同的見解，而創造出各種不同的本質來；而每一種本質所特有之本質，由於上帝發生干涉作用的原故，便成了下面這種現象：凡是發現於一種本質所特有之本性的事情，都與發現於「一切別種本質所特有之本性」的事情相符合，不過兩者雖然如此互相符合，但兩者卻並不互相直接發生作用。

（十五） 所謂一個有限的本質對於另外一個有限的本質發生動作之意，乃只是說，前者所表現出來的動作，其程度增加了起來，而後者所表現出來的，則其程度便減少了去。至這兩者之這樣一方面增加而另一方面又減少的情形，則根據於上帝以前已經創造牠們爲如此，所以後來牠們便要依照着那樣而發生動作。

（十六） 上帝所發生之非常的干涉作用，並不被排於我們各種特殊的要素所表現出來

的現象之外，因爲我們各種特殊的要素所表現出來的現象，是無論什麽東西都包含於其中的。不過，這類的干涉作用，又可以說是出於我們之自然的存在物的能力之外，或出於我們之明顯的表出的能力之外，因爲我們之這類能力，乃是有限的，遵從某些種二次的規則的。

（十七）　在自然律之中，有一種二次的規則，足以證明上帝時常總是存儲有同量的力，而不是存儲有同量的運動。這種二次的規則，可以拿來反對笛卡兒派及許多別的人們的主張。我們現在且舉一個例子。

（十八）　「力」與「運動量」兩者之不同這一點，與別的論點比較起來，是重要的，因爲牠可以告訴我們：如果我們願意去說明物質的現象的話，我們除了討論物質之佔有空間性之外，必定還要做形而上學的討論。

（十九）　最後的原因在物理學中之應用性。

（二十）　在柏拉圖的費多中，有一篇值得注意的文字，其主張是反對那班過於唯物的哲學家的。

（二十一）　如果機械學之定律，只依據於幾何學，毫不受形而上學之影響，則各種現象之爲各種現象，便要和牠們現在那個樣子大不相同了。

（二十二）　照前面講來，有兩種說明的方法，一種是用着最後的原因，而另一種則是用着有效的原因，那麼如果我們把這兩種方法調和起來，則對於那班用着機械的原理來說明自然的人們，既可以使其滿意，而對於那班要引用着非物質的東西來作說明的人們，也可以使其滿意。

（二十三）　我們現在且回來講各種非物質的本質，以說明上帝如何對於靈魂的理解力發生動作，並追問一個人對於他所想的東西，是不是他時時總是在想念着。

（二十四）　什麼是明瞭的與模糊的，清楚的與含混的，適當的與不適當的，直覺的與假定的知識？關於名義的，眞實的，原因的，以及要素的的定義是什麼？

（二十五）　在什麼事例上，是知識加之於「單純地默想着觀念的」？

（二十六）　一切的觀念，都存儲之於我們的內部。柏拉圖之回憶說。

（二十七）　在那一點上，是我們的靈魂能够與素絲白紙相比擬的？又各種的概念，是如何

由於各種感覺器官以得來的？

（二十八）　處在我們之外面而爲我們各種知覺之唯一的直接對象的，就是上帝；而是以指導我們之亮光，也只是在於他的身上。

（二十九）　但是，我們之思想，乃是直接用我們自己的觀念以思想的，並不是要假上帝之力，我們方能够思想。

（三十）　上帝如何指使我們的靈魂而不必然地支配着牠？我們犯罪沒有理由可以怨訴；我們必定不要問猶大何以犯罪的問題，因爲這種自由的動作，就含於猶大的觀念之中；我們唯一可問的問題，是這個犯罪的猶大，上帝何以允許他存在？何以不用別人來代替他？關於在墮落之前之原有的不完全或缺陷，及關於各種不同程度的神惠。

（三十一）　關於上帝選擇命令之動機；關於信教心之預見，關於絕對的命令，以及關於一切都可歸之於下面這個問題：上帝何以選出這樣一個可能的人，他的概念正含有這樣一套自由的動作及神的自由贈與，並決定承認其存在呢？這，立刻把一切種困難都擴清了。

（三十二） 這些原理，在虔誠與宗教上，是很有用的。

（三十三） 身體與靈魂之關係，向來人們如果不是認爲不能說明的，就是認爲那是一種神蹟的事。我們現在且予牠以一種說明。關於含混的知覺之起源。

（三十四） 關於「精靈」與別種「本質」或「靈魂」或「本質的形式」之不同；人們所要求的不朽，記憶也含在於其中。

（三十五） 精靈們之優越；上帝覺得牠們較別的生物可取些；牠們所表現的是上帝而不是世界，而別種較簡單的本質所表現的，則是世界而不是上帝。

（三十六） 由一切精靈們所構成之那個最完全的國家之皇帝，就是上帝，而這個上帝的國家之幸福，就是上帝之主要目的。

（三十七） 耶穌基督已經顯示我們以天國之祕密，及天國之完美法則；而上帝對於愛他的人們所已經預備好了之最高的幸福，耶穌基督也顯示給我們了。

二 阿諾寫給黑森來因法爾次伯爵的信。

一六八六年三月十三日。

由殿下轉來來布尼茲先生關於形而上學的文章，我已經收到了，我很感謝他的盛意。他把文章做好，又摘要起來要殿下轉來給我，很足見他對於形而上學之愛好與重視。不過我向來是極忙的，所以只在最近三天之中，我纔能夠有時間來讀他的信。

可是在目前，我身體有點不舒服，我對於來布尼茲先生的思想，不能多做批評，只能最簡單地講兩句話。我覺得在他的思想之中，有許多論點都是足以使我驚訝的，而且如果我說得不錯的話，差不多無論什麼人都會覺得很驚訝。他那篇文章顯然是無論什麼人都會反對的，我不能夠看出這樣一種文章會有什麼實用處。

我想把他在第十三項所說的拿來做例子以言之。在那一項之中，他的意思是說：無論那一個人所有之個人的概念，都是在原初，就把在將來所要發現於他之一切事情，一次地包含之於其中了。那麼如果眞是這樣的話，則上帝在原初，要創造亞當（Adam）還是不要創造亞當，他是有自由的；但假使他已經決定創造亞當了的話，則自亞當到現在所發現於人類之一切事情，及在以後還

要發現於人類的一切事情，其含有必然性之程度，便較宿命論還要進一步了。因爲在亞當的個人概念之中，是含有他在將來會有這麽多子孫的，而他這些子孫們之各個人的概念，又是含有他們各個人在將來所要做之一切事情及他們所會有之一切子孫的；如此可以一直類推下去。所以，假使上帝想要創造亞當的話，則他對於凡此一切，其爲不自由之狀況，猶如假使他想要創造我，而沒有自由去把我的本性，創造得不能够思想一樣。關於這點，我現在在這裏，不想再作更深入的討論了。不過我想來布尼茲先生會懂得我的意思，而且他對於我所提出來的，也許不會覺得有什麽困難之處，但是，如果他眞覺得沒有什麽困難的話，則他之主張着他的見解，恐怕便要孤獨而無人贊同了；而我之這點說法，如果是錯了的話，我心裏便要更加難過了。

我不能不向殿下表示，我對於來布尼茲先生之有那類的意見，心裏很覺得可惜。他對於他的意見，實在是很確信的，但那種意見，恐怕不易見容於天主教會，天主教會是不會容許他有那種意見的。如果我記得不錯的話，殿下從前曾向他解釋過：天主教會之爲眞正的教會，乃是不可疑議的（註二），但雖然如此，他還是有那樣的意見。他之信着那樣的意見，顯然就是阻止他加入天主教會

的。有一種最重要的事情，他隨時都可以從事去做，這就是加入天主教會（別種新的教派，只能由於叛離以成立，決不能有理由以成立。）去，以保證他之超渡；那麽他爲使自己鄭重地從事這種最重要的事情起見，就捨棄那種旣於他自己無益而於別人也無益之形而上學的思辨，難道不是頂好的事嗎？從前有一個不相信宗教的人，他常常表示願意做一個基督教徒，但在事實上他總遷延着不肯加入教會；他常常提出許多問題來要聖奧古斯丁回答；我昨天偶然在聖奧古斯丁的一封信中，看見他對於這個人所提出的那些問題的回答。在那封信的末尾，他說：『有無數的問題，都是在一個人有信仰之前，所不會有法子以解決的，如果一生都沒有信仰的話，則一生也不會有法子以解決』。他這種話，我以爲也可以拿來送給我們的朋友來布尼茲。

（註二） 來布尼茲在阿諾這封信的紙邊上，批着：『我從不曾認可這種意見』。這種批很有味，很足以表示來布尼茲對於天主教的態度。——編者註。

三　來布尼茲寫給黑森來因法爾次伯爵的信。

一六八六年四月十二日。

對於阿諾先生的信，我不曉得說什麼話纔好。我眞想不到，一個有這麼大名望的人，在倫理學上與在論理學上又是有極大的功績而爲我們所景仰的人，現在在這封信中所下之判斷，竟是這樣之不審愼的。因此，有人之在對他發怒，我不會以爲是奇怪之事了。然而，一個有異常功績的人，在他生氣的時候，如果他所發生出來的動作，並不會發生出什麼嚴重的結果的話，則我想有的時候，我們最好忍耐着。我相信，一個明斷的答覆，可以消解一個建築在錯誤基礎上之偏見。我想阿諾先生之偏見，可以由此而消解之。

不過，無論我可以有什麼理由以訴苦，而我所願望的，乃是要將一切種「並不與當前的事情有重要關係」之思想，及一切種足以助長我們間之反感之思想，壓迫了去。但同時，我希望他也要用同樣客氣的態度來對我，假使他是那麼仁愛而願作我的先生的話。我現在只能夠鄭重地告訴他：他對我的主張所有的猜疑之中，有一些是很錯誤的，因爲有一些很有學問的人，對我的主張所有的批評，是和他相反的；並告訴他：他們雖然那麼鼓勵我，要我把我的主張發表出來，但我並不想恩恩忙忙地便把任何種關於抽象問題的主張發表出來——這類關於抽象問題的東西，沒有幾

個人歡喜看，因爲一般的人們，甚至到現在，對於我在幾年前所有之可讚許的發見，差不多都還不曾聽到呢。

我之所以把我所想的這些東西寫下來，只是想由於受一些大思想家之批評，而自己得到一點益處，並想在這些關於最重要的眞理的研究之中，得到一點指示與糾正。在現在，確已經有一些有知識的人，覺得我的意見是可取的；不過，如果我想到我的意見對於他們稍稍有點不好的影響的話，我會是第一個警告他們的人。

我之這種話是誠實的。我之由開通的人們之教訓而得到利益，這並不是第一次。所以關於我所很相信着的意見，阿諾先生是覺得很危險的，但我並不能夠於其中找尋出罪惡處來；但是，如果阿諾先生能有善意以糾正我的錯誤的話，我實在是要非常之感謝他的。不過我希望他要用客氣的態度對我，並希望他要公平地批評我，因爲人們至少不應該受別人由於不審愼之判斷而施之不公平的待遇。

他在我的節目摘錄之中，選出一條來，而證明牠是危險的。但是在我看來，如果不是我在現在

不能夠了解其困難之所在，就是在牠的本身之中，並沒有困難之處。因爲我所覺得的是如此，於是便使我由驚訝之中，恢復鎭靜了，並使我想到阿諾先生的批評，乃是由於誤解而生的結果了。現在，我想設法使阿諾先生離開他之那種奇怪的意見——他的意見可以說是成立得太忽促了。

在我的節目摘錄之第十三項中，我說每一個人之個人的概念，都一次地含有了將來所要發現於他之一切事情了。由於這一項，他引伸出這樣的結論：凡是要發現於任何人之一切事情，或甚至於凡是要發現於整個人類的一切事情，都必定是要由於一種更甚於定命論的必然方法而發現出來，好像概念與預定，已經必然地配合各種的事情了，又好像在上帝對於發生自由動作的人所有的「概念」或「完全見解」之中，並不能夠含有自由動作的樣子。他於引伸出這種結論之後，又說我也許不會在他所引伸出來的結論之中，發見出困難之處來。可是，我在我的節目摘錄之那一項之中，可謂曾經明白地講過，我對於這樣的一種結論，並不承認。因此，在事實上，如果不是他懷疑我的誠實（對於這點，我並未曾給他以可信的理由），就是他對於他所提出來爭論之點，並未曾予以充分地考驗。我現在並不想盡量去發牢騷，因爲我由於他的來信，知道他在寫那封信的

時候，乃是在身體上有點不舒服的，所以他對於他的心，並不能夠完全支配以使其充分地注意我的意見。我現在，希望他要知道我對他是多麼尊重的。

他說：『如果這（這，就是指每一個人之個人的概念，都一次地包含了將來所要發現於他之一切種事情了。）是對的的話，則自此（譯者按：此，指上帝之創造亞當。）之後所已經發現於人類之每一件事情，上帝都是沒有自由去創造的了，而且凡是在將來所要發現於牠之一切種事情，都必定要由於一種更甚於定命論的必然方法以發現出來了』。（在來信的語句中有點不妥當處，但我覺得我能夠修正如上。）『因爲在亞當的個人概念之中，是含有他在將來會有這麼多子孫的，而他這些子孫們之各個人的概念，又是含有他們各個人在將來所要做之一切事情及他們在將來所會有之一切子孫的；如此可以一直類推下去。所以，如果上帝想要創造亞當的話，則他對於凡此一切，其爲不自由之狀況，猶如假使他想要創造我，而沒有自由去把我的本性，創造得不能夠思想一樣』。

對於我們所引的這些話，本來我們還應該加上阿諾先生說在這些話之後之結語。不過我們

已經看得很清楚，那些話是把「在假設上的必然」與「絕對的必然」混了的。關於「上帝之有絕對的自由去發生動作」和「他因爲在先已經有了某些種的決意便不得不去發生某種動作」兩者間之不同，人們常常都是分別得很清楚的。其實，凡是不會把整個事情拿來思想的人，他很難能够了解這個事情。人類之構成他的決意，乃是依照着境遇的；那麽如果把上帝設想爲和人類一樣（還藉口爲保證上帝的自由。），如有些叟賽訥派（Socinians。譯者按：叟賽訥派創自叟賽訥(Socinus)。叟氏爲意大利之一神學家，他的主張是否認三位一體，基督的神性，惡魔之人格，人類之遺傳罪惡性，代人贖罪，及來生永遠受苦。）的人們所做的，則那可以說並不怎樣與上帝之威嚴相合。在這些叟賽訥派的人們看來，如果在上帝關於亞當或別的人們所有之最初的決意之中，已經含有了關於他們的後裔之一種關係的話，則他對於他所覺爲好的事物，便再不會有自由去創造了。可是一切的人們都承認：上帝是支配整個宇宙的進程的，並不因爲他之最初的決意，便在那一方面減少了他的自由。此外我們又可以看見，這些反對者，乃是把上帝的意志動作，一個一個地分開起來的，其實他的各種動作，乃是互相關係的。我們切不要以爲：上帝要創造亞當那麽樣一個

人之意願，和他對於亞當及整個人類的子孫們所有之一切種意願，乃是互相分離的，猶如他在原先發出創造亞當的命令之時，他並未顧到亞當的後裔一樣。這樣的意見，在我看來，可謂把上帝的自由取消了，亞當的後裔，如果上帝覺得是最好的，他也不能够有自由去創造了；而且在我看來，這樣的意見可謂是由於一種很奇怪的推理以生出來的。我以爲，我們務必要這樣想：上帝所選擇出來創造的，不是一個不確定的亞當，而是一個特殊的亞當；這個亞當之完全的表現（perfect representation）可以在上帝的觀念中所含有之各種可能的存在物之中尋求出來；再，伴着這個亞當而存在的，又有一些種個別的遭遇；而在這些種賓詞（譯者按：賓詞亦卽是遭遇。）之中，又有他在何時要有某種後裔的賓詞——總之，我的意思是說：上帝在選出他來以創造的時候，已經在心靈之中，想到他的後裔了，而且我們可以說：他和他的後裔，乃是同時被選出來的。

我眞不懂得在這種的意見之中，如何會有什麼罪惡存在。我認爲，如果上帝之發生動作，竟不是這樣的的話，則他之發生動作，便不會像一個上帝了。我想擧一個例以明之。有一國王於此，他現在要選一位將軍來擔任軍事，而這個將軍之心腹至友們，他是知道的。同時，他於選出將軍來之後，

他又要選出師旅團長之類，而他所要選的師旅團長，他知道是這個將軍要推荐給他的；爲着愼重起見，這些師旅團長之中，有些他很可以不選出來，但他並不願去違背這個將軍的意思。這種事實，可謂毫不會有損於這個國王之絕對的權力，也毫不會有損於他的自由。同樣的例子，可以應用到上帝身上去，而且應用到上帝身上去恐怕更要眞確些。

所以，爲着推理正確起見，我們必定要認爲，關於宇宙之整個秩序，上帝是有其一種較普遍與較廣包之意願的，因爲宇宙乃是上帝由於一瞥以看見之整體。這種較有普遍性之意願，在事實上含有各種別的意願——關於發現在這個宇宙之中的東西的意願。在這些別的意願之中，也有關於創造亞當這麼一個特殊的人的願望。亞當的子孫，上帝早已經選擇爲那樣了，而亞當之被選出來以創造，是和這些子孫有關係的。至關於那個較有普遍性的意願與這些特殊的意願之不同，我們甚至可以說：其不同只在於一點上，這就是說，這種不同，猶如關於一個城市，由於一個特殊的觀點看來使得一個特殊之幾何學上的圖形一樣。所以，這些種各不相同之特殊的願望，乃都是表現着整個宇宙的，猶如每一個特殊的觀點，都表現着那個城市一樣。在事實上，一個人越聰明，則他所

有之互相分離的意願越少；又，如果一個人所有之見解及意願越多，則這些見解及意願之廣包性及互相關係性便越少。

每一個特殊的意願，都與一切種別的意願發生關係，所以上帝可以盡所能有之最好的方法，以把牠們配合起來。我想在這種見解之中，不但不能找出任何種可非議之點來，而與此相反的見解，反而是足以毀壞上帝的完全的。在我看來，在一個人看到像我送給殿下那類意見——那麼極其無辜的，或極其有道理的，非常值得誇張的意見——的時候，他一定不會再喜歡別種的意見，否則他便是有偏見的。

如果能够把我所說的，拿來想一想，就會知道牠乃是顯然的眞理了；因爲關於亞當的個人概念，我當然認爲牠乃是關於一個特殊的亞當所有之一種完全的表現。這個特殊的亞當，有一些種爲他個人所特有的特徵，因之，便使他和無限數與他很相像而又與他略有不同的人們，有所區別了（猶如橢圓形與圓形，兩者雖然是很相像的，然而牠們總有所不同一樣。）。上帝之所以選出他來而不選別人，那是因爲正正成爲這樣秩序之一種宇宙，是使他喜歡的；而凡是由於這個決意而

生之每一個結果，其爲必然的結果，乃只是在「假設的必然性」上講，這種的必然，決不會有損於上帝的自由，也不會有損於被創造的精靈們之自由。現在，假使有一個具有可能性的亞當於此，他的後裔是有一定的樣子的，又假使有無限數其他之具有可能性的亞當於此，而他們的後裔，又是成爲另外的樣子的；那麽，這些具有可能性的亞當（假使我們可以這樣說他們的話），不是他們互相之間，會有所不同嗎？上帝不就是在他們之中，只選出一個來，而這一個，又不就是爲我們所有的那一個嗎？實在有很多理由，都是足以證明反乎此的見解是不可能的，至那種見解之荒謬及瀆神，更用不着說了；所以我相信：一切的人們，對於他們所說的，只要能够拿來想一想，則其所得的意見，在實際上便都會是相同的了。如果阿諾先生並不帶着偏見以反對我像他原來那個樣子，則恐怕他也不會覺得我的那些命題是那麽奇怪的了，也不會從我的那些命題之中，引伸出那樣的結論來了。

我很坦白地認爲，我前面所說的，已經解答了阿諾先生的反對論了。阿諾先生所提出來講而以爲是很足驚訝之點，在我看來並不那麽足以驚訝，這是我所甚以爲高興的事。不過，我可不知道

阿諾先生會不會承認我這話，如果他能承認，那又是很足以使我高興的。大凡很有學問的人，都有很多很多的優點，就只有一種是他們的缺點，這就是他們對於他們自己的意見，總是非常之相信，不容易有所變動。阿諾先生，我可不知道他會不會這樣。至於我自己，則並不是這樣，我覺得，我承認受別人之教訓，乃是光榮之事，甚至我還覺得，我之受別人教訓，乃是快樂之事，假使我所說之受別人教訓，乃是眞正的事實的話。

此外，我希望阿諾先生要知道：他由於看到我的意見，似乎覺得我乃是想做一個改革家的，其實我並不那樣想。反之，我乃是常常覺得：那類最古的與最受一般人所採用的意見，乃是最好的意見。我想，凡是只提出一些種新的眞理來，而這類眞理又並不會推翻那類久已被視爲天經地義之信仰的話，則我們並不能够誣陷這種人是一個改革家。幾何學家們現在所做的，就是這樣的事，一切向前進的人們所做的，也就是這樣的事，他們都不會推翻那種被視爲天經地義的信仰。我眞不知道，要把反於我的意見之被視爲天經地義的意見找尋出來，是不是一件容易的事情。我認爲阿諾先生所說關於教會的話，完全不與我的意見有關係，其理由就在於此了。我希望關於「那種無

論在什麼教會中都能夠被視為異端」的見解，阿諾先生並不願意主張，又希望他在我的意見之中，並不能找出絲毫這樣的見解來，但是，如果他所屬的那個教會，是如此喜歡譴責人的話，則這種喜歡譴責之事，便很可以做為一個警告，以使人們知所信守了。只要有人要發表稍微有關於宗教的見解，及稍微出乎他在幼童時所受的教義之外的見解，則他便要瀕於被譴責的危險了，或是至少要求得一個教會的神父以為保護者纔成了（可是這也猶如要瀕於被譴責的危險一樣）。甚至神父們的保護，也還不足以保證完全的安全呢，假使他並沒有實力的保護的話。

如果殿下並不是在知識上與在涵養上都偉大的一個王子，我是不會對殿下說這些話的。除了殿下之外，還有那個是我更能向其說這些話的呢？因為關於我和阿諾先生的討論，上次殿下已經有善意做我們之介紹人的原故，那麼我們現在，還能夠隨便去請別人來做公斷人嗎？我們的討論，現在可以說還是側重於我所提的各命題之推論，及側重於宗教上之容忍，而不是側重於這些命題之本身的眞理——那麼在這個時候，我想殿下要覺得我們不應該對這樣小之一件事情，予以這樣多之討論罷。至於阿諾先生之說那些莊嚴的話，很可以只是因為他相信關於他由我的那

些命題中所引伸出來而又自覺爲極可驚訝之推論，我是會予以承認的。可是，在他看到我關於他的推論所予的說明之後，我想他很有改變他的說法的可能。我想殿下會勸他改變，同樣，他的良心也會勸他改變。

四　來布尼茲寫給黑森來因法爾次伯爵的信。

一六八六年四月十二日。

阿諾先生的判決書（譯者按：即指阿諾致黑森來因法爾次伯爵的信。），我已經收到了。我現在在信內另附一紙在形式上是寄給殿下的信，請殿下轉給他；我想由此可以解釋他的疑惑。我承認，我在寫那信時，頗覺得他可笑又可憐，因爲這位好人似乎對於他的心靈，眞有點不能作主了；有些悲觀的人，無論看見什麼事情或想到什麼事情，都覺得是黑暗的，那麼這位好人，現在似乎也正如這類人一樣，在無論看見或想到什麼事情的時候，都不能自己地要喊出反對來。我對他的態度，可謂頗爲客氣，不過我也不能不使他知道他自己之錯誤。他是認爲我有錯誤的，並以爲在我的著作中是有這類錯誤的，但他如果眞有好意去指正我的這類錯誤，我以爲他應該制止他那類關於

人格上的設想，並制止他那類嚴厲的語句。至關於那類嚴厲的語句，因為我敬服殿下的原故，及因為我敬服他的原故，我是已經假裝為看不見了的。

殿下本是一位至尊的王子，但雖是這樣一位至尊的王子，而其所有之和氣的態度，反而使我望而嘆服。至阿諾先生，乃是一位著名的神學家，他由於深研宗教問題的原故，其所養成之態度，本應該很温和與仁慈纔是，可是他所說的話，似乎常常都是粗魯的，傲慢的，而且充滿着嚴厲的色彩。這實在是很足以使我奇怪的事。不過，現在因為我已經知道他的脾氣是如此不好的原故，所以關於他之那麼容易與麥爾伯蘭基（Malebranche）神父决裂，及與別的好朋友决裂，我並不以為奇了。麥爾伯蘭基神父所發表的著作，阿諾先生所予的批評之過火，差不多猶如這次之批評我一樣。可是，世界並不常常像他所想的那樣。他必定要設法把他那種壞脾氣壓下去方好。因為一個辯論，如果以温和的與合理的態度出之，我們便可以得到快樂與滿足，但如果以這種壞脾氣出之，我們便要一點快樂與滿足都不能得到了。

我相信，事實一定是這樣：在他收到我的節目摘錄的時候，他的脾氣是不大好的，那麼因為他

覺得我的節目摘錄是很討厭的的原故，於是他便要用一種駁斥的言辭，來出這口氣了。我想，如果殿下有時間來想想他所提出的反對論的話，那麼在你看見他對於小小之一點而做出那麼悲痛的驚嘆的時候，你一定是要不禁大笑起來的；猶如一個人，在其看見一個演說家於每幾分鐘之中都要喊着：「天呀！地呀！祖宗呀！」的時候，他也要不禁大笑起來一樣。

如果在我的思想中，並沒有別的點。能夠比他所反對的那一點，更要來得令人討厭些，或更要來得不適些，則那我是很歡喜的。在他看來，如果我所說的是不錯的的話（就是上帝對於亞當所有之概念或思想，乃是全含有將來所要發現於他及發現於他的後裔的一切事情的。），則關於人類之事，上帝便再不能夠有支配的自由了。在他的想像之中，上帝猶如一個人一樣，人之決意去做各種事情，乃是根據遭遇的，而上帝也就是這樣。其實上帝並不如此。上帝預見一切事情，支配一切事情，他在開始的時候，就選定了這個宇宙之全套的事變連續，這個宇宙之全套的互相關係；因之，他不只是選出一個亞當而已，他所選出的亞當，還是他所預見其要做這樣與那樣的事情的，要有這樣與那樣的子孫的；至於他這種選定，雖然含有「無論在什麼時候發現出來的事情都是注定

的」的意義，然而並不絲毫有損於他的自由。關於這點，除了叟賽訥派的神學家把上帝視爲猶如一個人一樣之外，可謂一切的神學家都是公認的。可是這個有學問的阿諾先生，他因爲要在我的思想之中，找出一點可討厭之點來，於是他的這種偏見（在他的心中，早就發生了一種含混的與錯誤的概念，以爲這種偏見之預備了。），便使他所說的話，和自己的知識與信仰相違背了。我之這樣說，是因爲我並不那樣不公平，以至於學他以血口噴人；雖然他在這個辯論上，他似乎差不多是趨向於叟賽訥派的見解的，然而我並不願說他的主張，就是那種「將上帝之最高的完全破壞了」之叟賽訥派的見解。

無論什麽人，如果他是聰明的，則他在決意去作什麽事的時候，關於這件事之一切種情形與關係，他是一定要都完全想到的，至他之想到這些情形與關係，是不是都完全想到，則那便要看他的能力之爲如何了。那麽上帝，他是只要由於一瞥，便可以把一切事情都看見得很完全的，那麽他之製造他的計畫，難道便能够不和他所看見的一切事情相和諧嗎？在他選出一個特殊的亞當出來的時候，難道在他的心中，能够沒有想到和亞當有關係之一切事情嗎？因此，我們可以說，如果認

爲上帝之這種自由的決意（即如此選出亞當來之決意），乃是把上帝之自由剝奪了的，則那實在是可笑的見解。如果連這種決意都不能夠視爲自由，則一個人如果要想得到自由的話，他便只好常常總不肯下一個決意了。這樣的思想，在阿諾先生看來是要覺得討厭的。但由於這樣的思想所生的結果，是不是足以使他更要由牠而得到某種壞的結果，那是我們所可以看見的。再，在我附在這封信裏面的那個信上，我有一個最重要的感想，這就是：他以前寫信給殿下，曾明顯地說過：在教會中的人，或因爲哲學上的主張與教會相近而願加入教會的人，我們都不要予他們以厭煩；可是現在，他把他之這種溫和的態度忘了，而且在一件瑣屑之點上發脾氣了。所以，與這樣的人交結，實在很危險；殿下應該也看到，與這種人交結，應該是多麼小心的。我上次之話你把我的節目摘錄送給他，有一個理由，就是因爲知道他這樣，這就是說，想看他在收到我的節目摘錄之後，要發生怎樣的行爲。可是他所發生的行爲，並未有異之常人。如果有一個人，他要主張略異於某些大學教授的話，則這些教授，便要大發雷霆起來。阿諾先生，也就是這樣。

我敢說，這個世界並不是像他所想的那樣，我們最好時常都取着虛心的態度。我想殿下也許

能有機會使他知道，像他那樣處事，是要毫無意義地得罪人的；所以使他知道這個，爲的是使他以後行事，可以較爲溫和些。如果我記得不錯的話，殿下從前似乎曾寫個信給他，論及克制脾氣之方法，那封信去後所生之結果如何，如果你肯告訴我的話，我很願意知道。

再者，我的主人現在已到羅馬去了，而其回德國之時，顯然不會如我們所想像的那樣快。在這個時期中，我想有一天總要到服爾分步忒（Wulfenbüttel）去，屆時我總要盡力去取回殿下的書。再，聽說伐利拉先生(M. Varilas)已經寫成一本近代邪教史(History of Modern Heresies)了。

殿下寄來給我之馬斯特利治(Mastrich)的信，其中所講師丹(Sedan)的人們改變宗教信仰之事，似乎是很合理的。有人說，芒部耳先生(M. Maimburg)曾說過，格列高里大聖(St. Gregory the Great)也贊成這條原理：就使異教徒之改變信仰是假裝的，我們也不要自己煩惱，只要異教徒的子孫眞正地改變信仰就成了。關於用着殺一警百的方法來使別人改變信仰，雖然查理曼（Charlemagne。譯者按：查理曼卽羅馬帝國時代之皇帝。）曾用來對付薩克森人(Saxons)，

把利劍放在薩克森人的喉間，而迫着他們改變宗教的信仰，但這種方法，是不足取的。現在在這裏有一位李提先生(Monsieur Leti)，他把他的日內瓦史(History of Geneva)帶給我們。他這部書共有五卷，是獻給不倫瑞克王室(House of Brunswick)的。我不懂得這部書和不倫瑞克王室有什麽關係。他的談話有時候講得很好，他是一位健談者。

五 來布尼茲寫給黑森來因法爾次伯爵的信

一六八六年四月十五日。

日前寄給你一封信，其中還另外附有一信，在形式上也是給你的，但我的意思，是想請你轉給阿諾先生的：這兩個信，我想你都已經收到了。我自信發出去之後，覺得在所附的那個信中，有些話應該改動纔好，因爲恐怕阿諾先生要由那些話而發生誤會，以爲我那些話是攻擊教會的，其實我毫沒有攻擊教會的心。這些所要改的話，就是在信末之處，從『但是，如果他所屬的那個教會，是如此喜歡譴責人的話。則這種喜歡譴責之事，便可以做爲一個警告』起，以至於『假使他並沒有實力的保護的話』爲止。

這些話應該改為下面這樣：『凡是在阿諾先生所屬的那類教會之中，所要被視為異端的思想，在我的思想之中，一點都未含有之，阿諾先生決不能夠證明在我的思想之中含有絲毫那樣的思想成分。在阿諾先生所屬的那類教會之中，德林特會議(Council of Trent)以及羅馬教皇們，已經很聰明地，由於譴責着違背天主教的信仰以及違背風俗習慣的思想，以得到滿足了。但他們並不曾譴責到哲學上的思想。如果哲學上的思想也要被譴責的話，則在耶穌會的教徒(Jesuits)看來，托馬斯派的教徒(Thomists)，便要就是喀爾文派的教徒(Calvinists)了，而在托馬斯派的教徒看來，耶穌會的教徒，也要成為半披雷傑派(Semipelagians)的教徒了。而無論是托馬斯派的教徒還是耶穌會的教徒之如此看法，在度鑑達斯(Durandus)及羅依斯神父(Father Louys de Dole)看來，實在都是要把自由毀壞了去的。總之，如果要譴責到哲學上來，則無論那一種反乎常識的思想，都要被視為無神論了，因為牠總是能夠被反對者證明為毀壞上帝的本性的』。

一六八六年五月十三日。

六　阿諾寫給來布尼茲的信。

我想我應該向你道歉，因爲在上次我寫給黑森來因法爾次伯爵的信中，我對於你的論點中之一個發生感想的時候，我的用語頗有過重之處，因之便使你生了氣。但是我可以對上帝發誓，我之犯那樣的過失，決不是對你有偏見而生的結果，因爲我對你，從不曾有過不好的意見，只有有在宗教上（在宗教上，你自己也已經覺得你的意見是自出世就已經確定了的。），我們的意見不同而已；再，在我寫那封觸你怒的信的時候，我也決不是在有不好脾氣的時候，有許多人總喜歡說我有壞的脾氣，其實我的性格絕不是那樣；再，我之所以看見你持着與我相反的意見而驚駭，也決不是因爲我太堅持我自己的意見，因爲我可以老實告訴你：我對於你所講的那類問題，還不曾怎樣深思過，所以我對於那類問題之意見，可謂還不曾完全成熟。

先生，我希望你不要相信我是那樣，我希望你要相信這個：我的說話之所以不檢點，只是因爲我知道黑森來因法爾次伯爵之爲人是很忠厚的，我如果有過失，他都可以原諒我，因之我向來同他寫信，都是倉卒地寫着，這次我對你的論點中之一個，覺得不能贊同，於是便也就倉卒地寫着，毫不加以修飾，希望由於那樣倉卒的信，坦白地告訴他以我的意見而已。至我之所以不能贊同你的

論點中之一個，是因爲我確信牠是不會被人們所承認的。如果我對於你的意思有誤解之處，我想你可以糾正我，而不致於令其越錯越厲害。

先生，我希望黑森來因法爾次會願意爲我而安慰你。從前聖奧古斯丁曾有一回事和我這次的事相像，他當時所說的話，我現在想用來請黑森來因法爾次伯爵爲我安慰你。聖奧古斯丁從前曾寫一封信，反對那班認爲用着肉眼可以看見上帝的人。當時在非洲有一個主教，就是持着用肉眼可以看見上帝的意見的，聖奧古斯丁的這封信，並不是寫給這個主教的，但在事實上被他看見了，於是他非常之生氣。因此，聖奧古斯丁便不得不請出一個既是那位主教的朋友又是自己的朋友的人，來安慰這位主教了。那麽我現在想告訴你：聖奧古斯丁從前在形式上是寫給他的朋友而在目的上是想說給那位主教聽的話，我現在也想向黑森來因法爾次伯爵一說而在目的上是想說給你聽的。那個話就是：『雖然我是熱心去忠告他，但我說的話太嚴厲了。我是不謹愼的。我之這種過失，我現在不自護，我要自責；我不原諒，我譴責。不過，我希望他能原恕我。讓他回憶我們以前的感情罷，讓他忘記現在之不幸事件罷。讓他做在他看來我並沒有做的事罷——在我寫那封信的

時候，我並不曾仁厚地予他以原諒，現在讓他有這種仁厚罷』。

我不知道我的話是不是應該說至這處爲止，而不再去討論那個已經使我們感情不好的問題，因爲如果再說下去，恐怕我又要不知不覺地說出什麼話以傷你的感情。不過，如果不再說下去，恐怕又辜負你的盛意。因之，我要用簡單的話，以告訴你我對於你下面這個命題，還覺得有困難之處：『每一個人之個人的概念，都把將來所要發現於他之一切事情，一次地包含於其中了』。

由於這個命題，我覺得似乎要得這樣的結論：亞當的個人概念，含有他在將來要有那麼多的兒女，而他的這些兒女們中，每一個所有之個人的概念，又含有他在將來所要做之一切工作，又含有他在將來所要有之一切子女；如此可以一直推下去。而由此，我想我們又可以做這樣的推論：在要創造亞當還是不要創造亞當上講，上帝是自由的，但假使他已經決定創造亞當的話，則自那個時候以後，所已經發生於人類之一切事情，及將要發生於人類之一切事情，使要都是含有一種宿命論之必然性的了；否則我至少可以說：假使上帝決定去創造亞當的話，則關於在那個時候以後所發生之一切事情，他之沒有自由去支配，猶如假使他決定要創造我的話，則他使沒有自由去把

我創造成爲一個不能够思想的人一樣。

先生，在我這樣說的時候，我並不覺得我把「在假設上的必然性」與「絕對的必然性」攪混了，因爲我自始至終所反對的只是「在假設上的必然性」；關於這點，我所覺得奇怪的是這個：由於「上帝決定要創造亞當」這第一個假定的結果，凡是關於人類之一切事情，由「在假設上的必然性」講來，其爲「必然的」的程度，和「他因爲決定要創造我的原故，便在這個世界中，有一個能够思想的人發生出來了」——和這種事情由於「在假設上的必然性」講來，其爲「必然的」的程度，竟是完全一樣的。

對於這點，你關於上帝所說的那許多話，在我看來，似乎並不足以解決我所感到的困難。

（一）你說：『上帝有絕對自由去做的事，和上帝因爲已經有了某種決意在先，便不得不去做的事，兩者之間，是有所不同的』。這種主張很對。

（二）你說：『像叟賽訥派的人們那樣，把上帝視爲（藉口爲保證上帝的自由）猶如一個人，在其下他的決意的時候，乃是依照着他的境遇的——那實在是不大與上帝的尊嚴相合的』。

那樣的意見，實在是很笨的，我承認你的說法。

（三）你說：「上帝所有的各種目的，都是有互相的關係的，我們務必不要把牠們分開起來，他想要創造一個特殊的亞當的目的，和他對於這個亞當的兒女們所有的目的，及他對於整個人類所有的目的，都是有關係，我們務必不要把牠視為一個獨立的目的」。我對於這話也承認，不過我看不出這種說法，如何能夠解決我的困難。

因為（1）在講到每一個人（比如說就是亞當罷）的個人概念（這種概念，你說是將在將來所要發現於他之一切事情，都一次地包含了的）的時候，你所指的這個人，乃是在上帝的理解(divine understanding)中的那個樣子的，而不只是他自己之為他自己的那個樣子的——這我老實說，我原來是不懂得你的這種意思的。因為我覺得，在我們想到一個圓圈的概念的時候，我們總不慣於想到牠在上帝的理解中的那個樣子，我們只慣於想到牠之為牠自己的那個樣子。我想，在我們想到每一個人的個人概念的時候，或無論想到什麼事情的時候，我們思想上的習慣，都是如此。

（2）不過我想，我只要知道你所意欲的是什麼就成了，因爲如此，我便可以遵從牠，並可以追問牠到底是不是足以把我所提出來的一切困難都解決了去。在我看來，牠似乎並不足以解決那一切困難。

我承認：在上帝決定去創造亞當的時候，他對於亞當所有的知識，是旣含有已經發現於他的事情，也含有已經發現於他的後裔及要發現於他的後裔的事情的；如果我們對於亞當的個人概念，是這樣看法的話，則你關於牠所說的話是很對的。

我也承認：在上帝創造亞當的時候所有的目的，和他關於「在將來要發現於亞當的各種事情」所有的目的，及他關於亞當的一切後裔所有的目的，並不是互相分離的。

不過，在我看來，縱使我已經承認了這一切，但下面這個問題（我所覺得困難之處，就在於這個問題。），還是沒有解決。這個問題就是：在那些東西（我所謂那些東西，一方面是指亞當，另一方面是指「將要發現於亞當及亞當的後裔的事情」）之間之關係，其所以成爲那個樣子，是由於那種關係之本身就是那個樣子，而並不依賴於上帝的自由命令嗎？還是牠要依賴於上帝的自由命

令呢？這就是說，上帝對於將要發現於亞當及他的後裔的一切事情，是已經用了自由的命令而預定了的，那麽上帝之知道將要發現於亞當及他的後裔的一切事情，只是他的那種自由命令之結果嗎？還是在「亞當」和「已經發現及將要發現於亞當及他的後裔的一切事情」兩者之間，有一種內在的(intrinsic)與必然的關係，並不依賴於上帝的那種自由命令呢？除非你是指後面這種說法，則在你說『每一個人之個人的概念，都把將來要發現於他之一切事情一次地包含之於其中了』的時候，我是看不出牠的是處來的，縱使我們之理解這個概念，是把牠視爲和上帝有關係的。

再，你似乎並沒有採用後面這種說法，但在你的理論上，你似乎又不能不走到後面這種說法。因爲我相信，你是要做這樣的假定的：照我們的想像講來，各種可能的東西之成爲可能，是在於上帝的任何種命令之前。那麽由這種假定，我們可以做這樣的推論：凡是含在各種可能的東西的概念中之事情，牠們之所以被含於那類的概念之中，是並不依賴於上帝所有之一切種自由命令的。你曾說過：『上帝看見在各種可能的東西之中，有一個可能的亞當，伴着亞當的，又有一些屬於亞

當個人的狀況，而在這個亞當所有的賓詞（譯者按：賓詞即屬於亞當的各種狀況，或要發現於他之各種事情，這前面已說過。）之中，有一個賓詞就是他在將來要有一些後裔。」那麼，照你這個話及前面我們所做的推論看來，如果我說得不錯的話，在這個可能的亞當及他的各個後裔（其實不只是各個後裔，凡是一定要發現於各個後裔的一切事情，也在其中。）兩者之間，實是有一種內在的關係的，而且這種關係，並不依賴於上帝所有之一切種自由的命令。但是，先生，我老實說，我所莫名其妙的，就是在於這裏。因爲你的意思，好像是說：上帝已經認爲較別的可能亞當爲好而選出來的那個可能的亞當其所有的後裔，也就是那個被創造出來的亞當所有的後裔。那麼盡我的判斷能力來講，我覺得你有時候說可能的亞當，有時候又說被創造的亞當，其實都同是一個亞當而已。如果你的意思就是這樣的話，那麼我覺得我的困難也就在於這裏。

試看，有多少人之來到這個世界中來，都只是由於上帝之完全自由的命令而來的！例如愛撒克（Isaac）、參孫（Samson）、撒母耳（Samuel）以及許多別的人們，都是只由於上帝之完全自由的命令而來的！所以，他們之被上帝知道，乃是和亞當在一塊而被上帝知道的的事實，並不是因爲

牠們並不依賴上帝的命令，而包含在那個可能的亞當的個人概念之中了。因之，關於「亞當之一切後裔，都是已經包含於那個可能的亞當之個人的概念之中了。」的說法，也便是不對的了，因為如果是這樣，則他們之被包含於那個概念之中，便要成為並不依賴於上帝的命令的了。

有無限數的人類事情，都是由於上帝之各個特殊的命令而生的，例如猶太教及基督教就是的，尤其重要的例子，是神語之具體化(Incarnation of the Word of God)。那麼剛剛我們所說關於亞當及他的後裔的話，也可以適用於這無限數的人類事情之上。我覺得我們決不能說：這無限數的人類事情，都含在於那個可能的亞當之個人的概念之中。也不能說：無論什麼東西，只要我們視為可能的，則凡是在這個可能性的觀念（就是並不依賴於上帝的命令而存在的可能性）之下，所能够想到的一切，牠都必定含有之。

再，先生，我又不懂得，在把亞當當作一個具有單一性的例子(an example of a unitary nature）來講的時候，我們如何能够設想為有幾個可能的亞當存在？這好像我設想為有好幾個可能的「我」存在一樣——這實在是一種不可思議的想法。因為我之想到我自己，我不能够不把

我自己視爲一個具有單一性的人——他和每一個別的存在的人或可能的人，都完全不相同。因爲我自己是具有如此和別人完全不同的單一性的原故，所以我之不能够設想爲有幾個「我」存在，猶如我之不能够設想一個圓圈，其各條直徑都是不相等的一樣了。因爲這些個的「我」，如果是有的話，他們必定是互不相同的，否則一定不會有好幾個。如果說在這些「我」之中，也許有一個並不是我，那顯然是一種矛盾的說法。

所以，先生，請你允許我把你關於亞當所說的話，拿到這種「我」上來說；至於我之說對還是不對，請你自己判斷之。假使說，在上帝的觀念之中，有許多可能的人，而在這許多可能的人之中，他看見有幾個「我」了；那麼假使這些我之中有一個，其所有之賓詞，是將來要有幾個兒女，及將來要成爲一個醫生；再有一個所有的賓詞，則是在將來要過着獨身的生活，及將來要成爲一個神學家。現在，假使上帝已經決定創造後面這一個我或現在這一個我了，於是他便把將來要過着獨身生活及將來要成爲一個神學家兩事，包含在後面這一個我的個人概念之中；同時，假使他決定要創造前面那個我的話，則他也要把將來要結婚及將來要做一個醫生兩事，包含之於前面那個我

之個人的概念之中。但是，這樣的說法，不是沒有什麼意義嗎？因爲我現在的這個我，當然是會含有某種屬於個人的性質的（這和我們說「會有某種個人的概念」是一樣的。），所以我們要設想爲在我的個人概念中，有其互相矛盾的賓詞存在，那其爲不可能的事，猶如我們要「設想一個和我不相同的我」之爲不可能的事一樣呀！所以，在我看來，我們必定要得這樣的結論：因爲無論我結婚還是不結婚，或無論我過着獨身的生活還是不過着獨身的生活，我都不能够不總是我，所以在我的「我」所有的個人概念之中，既不含有這兩種說法之這一面，也不含有這兩種說法之那一面。這猶如我們可以這樣說：這一塊大理石，無論牠是在靜的狀態之下，還是在動的狀態之下，牠總是這一塊大理石，因之，在牠的個人概念之中，也就既未含運動，也未含有靜止。先生，這就是我之所以有下面這種感想之理由了：我之應該視爲含在我的個人概念之中的，只是那類「如果不存在於我之中，我便要不成其爲我」的原素，反之，凡是可以發現於我，或就使不發現於我也不足以使我之不成爲我的原素，我都不應該把其看作是含在於我的個人概念之中（雖然，就神意的預定上講（這種神意的預定，從不會改變過各種事物之性質。），這些原素決不會是應存在於我之

中的。）。這就是我的思想。我相信，我這種思想，和世界上一切哲學家所常常主張的思想，是完全相合的。

更使我相信這種主張的理由，是下面這種事實：有許多事情，都是我們能夠由於牠們之特殊的概念而想出來的，或由於牠們之個人的概念而想出來的，但有些人總要想用上帝知道這些事情的方法，來求知這些事情；我從前對於這些人的哲學，也相信是好的哲學，但在這樣相信之中，後來感到困難了；而我之這樣感到困難，就是使我更相信這種主張的理由了。在各種事物的本身上講，上帝的理解固然是測量各種事物的眞理之標準；但是我覺得，在我們之這一生（譯者按：在宗教上有天國地獄之說，故這裏說這一生。）上講，牠是不能夠做爲我們測量眞理的標準的。因爲，關於上帝之知識，我們現在知道什麼呢？我們知道：他是知道一切事情的，而他之知道這一切事情，又是只由於一種簡單的動作的，又這兩者，就是構成他之要素了。至於我說我們知道牠。我的意思是說：我們確知那是必定會如此的。但是，我們了解牠嗎？而且，雖然我們確知牠是會如此的，但是我們能夠想像出牠如何能夠成爲如此嗎？再，我們又能夠做這樣的設想嗎？雖然上帝的知識，就是構成

上帝的要素，完全是必然的與不變的，但他對於無限數的事物，又有其知識，不過這類知識，也許他並沒有，因爲他對於這些事物，也許並沒有看見過——我們能够做這樣的設想嗎？同樣的道理，也可以應用到上帝的意志之上。上帝的意志，也是構成上帝的要素；在他的意志中，除了必然的事情之外，並沒有別的東西；而且，有些事情，也許是他能够決定不去做的，可是他在以前曾決定去做過，現在也還在那裏想要做。所以，我們常常以爲我們知道上帝的動作，其實我們之這種知道，很有不可靠之處。我們想：在上帝起意去創造這個世界之前，他把無限數可能的事情都看過了，看過之後，有的便選出來，而有的便丟開了去；有許多可能的亞當，其中每一個，都帶有一大系的人與事，而在他與這一大系的人與事之間，則有一種內在的關係。——這些可能的亞當，都在被丟開之列。我們又想：這一切別的事情之與每一個可能的亞當之間所有之關係，和我們已經知道爲存在於那個被創造的亞當與他的後裔之間之關係，正正是一樣的。由此，又使我們想：上帝所選出來的那個亞當，就是在這一切可能的亞當中之一個，他只想選出這一個，別的他完全不想選出來。但是，我們之這樣想法，我並不願停止於我前面所已經說過的這種話：拿亞當來做一個具有單一性的人的例

子來講，我們之不能夠設想爲有幾個亞當，猶如我們之不能夠設想爲有幾個我一樣——我並不願停止於此，我還要老實地承認：我不能夠設想爲有純粹屬於可能的本質存在；所謂純粹屬於可能的本質，就是說，上帝永不會將其創造出來的本質。我覺得，這些所謂純粹屬於可能的本質，乃是我們構造出來的幻想；無論是什麼，凡是被我們稱爲可能的本質的，或純粹屬於可能的本質的，都不是別的什麼東西，乃只是表示上帝之全能而已；至於上帝，他本身乃是一種純粹的動作，他是不許在他本身之中有可能性存在的。但是，在上帝所已經創造出來的那些人們身上，則我們便可以設想爲有可能性存在了，因爲構成他們之要素，並不是和構成上帝的要素完全一樣的，上帝本身是純粹的動作，但他們則必定是由於能力與動作兩者複合而成。因之，我們便能夠把他們設想爲可能的東西了。在這些被創造的人們能力之內的，又有無限數的事情，如有智慧的人們的思想，及具有空間性的本質之形式，也是我們能夠設想爲可能的東西的。但是，如果有一個人，他敢大膽地說：他能夠把一個可能的本質，設想爲純粹屬於可能的，那我的見解就會是很錯誤的了。就我自己而言，我是確信這點的：雖然關於這些純粹屬於可能的本質，已經有人發表了很多的意見，但是，牠

們之如此被設想到，常常只是指實際上已經被上帝所創造出來的東西而已。所以，在我看來，我們很可以說：在上帝所已經創造出來或一定要創造出來的東西之外，並沒有完全屬於消極的可能性，所有的只是一種自動的與無限的能力而已。

但是雖然如此，我現在所要下的斷語，乃是要由於我們之這種「對於上帝不大知道」的事實之中，乃是要由於我們之「不容易知道各種事物如何被上帝知道」的事實之中，乃是要由於我們之不容易知道「存在於各種事物之間之關係其性質如何」的事實之中，乃是要由於我們之不容易知道「這種存在於各種事物之間之關係是內在的還是外在的」的事實之中。——總之，我現在就是要由於這些事實之中下這樣的斷語：因爲對我們講，上帝乃是居住於和我們不能夠發生關係的亮光之下的，所以我們之要尋求各種事物之眞正的特殊概念或個別概念，不應該向上帝身上尋求之，而應該向我們自己對於各種事物所有的觀念之中尋求之。

那麼，我在我自己之中，看見有一個具有個別性質的概念，因爲我看見在我自己之中，有一個「我」的概念。所以，爲着要知道在這個個人的概念之中含有些什麼，我們只要問到這個概念便

成了，這猶如在我們爲着要知道於一個圓圈的特殊概念之中，含有些什麼的時候，我們只要問到這個圓圈的特殊概念便成了一樣。比如說，在這個圓圈的事件上，我們所要問的，沒有別的問題，只是這個問題：這個圓圈所有的各種特性，是不是這個圓圈如果沒有了牠們，牠便要不成其爲一個圓圈？例如，從牠的圓周上各個的點以至於牠的中心之距離，是不是都是相等的呢？在這個圓圈的事例上，我們也可以問到這個問題：牠所有的各種特性，是不是足以影響牠之爲一個圓圈？例如牠現在所有的直徑只是一英尺，但是另一個圓圈則有十英尺之直徑，再另一個則有一百英尺之直徑，那麼這足以影響牠之爲一個圓圈嗎？我的判斷是這樣：前一類的特性，是含在於一個圓圈的特殊概念之中的，但是後面這一類的特性，則因爲只是關於直徑大小的問題，所以並不含在圓圈的特殊概念之中。

同樣的原理，我可以應用之於「我」的個人概念之上。我確信，只要我是在思想着，我就是我自己。但是我能夠想着我要到某地方去旅行，或想着我不要到某地方去旅行，而在這類的思想上，我又完全確信：無論我是想要到某地方去旅行，還是想不到某地方去旅行，都不足以妨害我之爲

我自己。我敢很堅決地主張這兩種思想中無論那一種，都不含在「我」之個人的概念之中。也許你要說：『可是上帝已經預見你是要做這一次的旅行的。』那麼我承認你這種說法。『所以你之要做這一次的旅行，那是無可疑的。』這我也承認。但是這種說法，可曾對我的主張有所影響？我之做這一次旅行還是不做這一次旅行，不是都不足以影響我之爲我自己嗎？所以，我一定要下這樣的斷語：旅行還是不旅行，都並不曾參入到我的「我」之中來，這就是說，都並不曾參入到我的個人概念之中來。所以，爲着尋求每一件事情之個別的概念之中，有些什麽東西存在，我們一定不要去求助於上帝的知識，其理由我覺得就在於這裏了。

先生，以上所說的，就是關於使我煩惱的那個命題，及關於你所給我的那些說明，而在我的心中所生出來的感想。關於你的思想，我不知道我是不是已經完全捉住了，不過至少我是想完全把牠捉住的。我們所討論的問題，可謂極其抽象，所以誤解之事本是很容易有的。有些急性的著作家，他們之反對別人，只是誹謗別人，並有意地去曲解別人的意見。有些人也把我當作這樣之急性的著作家。如果你也如這些人一樣，把我當作如此之一個急性的著作家，則我便要很難過了。我認爲

那樣之急性，絕對不是我的性格。不過有的時候，我也許把我的思想發表得太老實了。另有的時候，也許我是並不曾捉住別人的思想的。不過就使是我捉不住別人的思想，那也是因爲我過於自信，決不會是由於我故意把別人的見解曲解之；因爲在我看來，在學問上因爲主張不同，便使用着詭計與手段以對付對方，那實在是再卑劣不過之事了。就是對於我們沒有理由去愛護的人，用着詭計與手段，也是再卑劣不過的，至於在朋友間因爲學問上主張不同，使而用着詭計與手段，那更是卑劣得不可言了。先生，我相信，關於我們兩人在學問上之差異，你一定是願意被我視爲朋友間在學問上主張有所差異的。你之愛我，使我得到光榮，這是我所不能置疑的。關於這點，在你的信中，可謂提得太多了。至於我這方面，我現在也要辯白：我所一再請求你原諒的過失，只是由於我對你的愛慕（這是上帝給我的），及我對你的超度（salvation）所具的熱心（這種熱心，決不是尋常的），所生出來的過失而已。

一六八六年五月十三日。

七　阿諾寫給黑森來因法爾次伯爵的信。

閣下，我很抱歉，我上次的信，竟使來布尼茲先生那麽樣對我生氣。如果我預見他會如此生氣的話，我對於他的形而上學命題中之一個所生的感想，我一定很小心地說出來，而不致於說得如此老實。不過，我本是應該預見到這個的，可是事實上我竟不曾預見到而至於用那類嚴厲的字眼，這實在是我的錯誤。所幸我的話，乃是反對他的主張的，而不是反對他的私人的而已。但是因爲我已經做了這種錯誤的原故，所以我不得不要求他原諒。我現在寫一封信給他，很誠實地請求他原諒，現在並沒有封口地送把你，請你轉給他。我十分誠懇地請求你爲我安慰他，並請求你調解我們間之誤會。我因爲不小心，便把一個舊日的朋友，激成爲一個敵人，我心裏很難過。

不過，如果這件事就此停止，而我對於他的主張的感想，以後也不致於不得不再向他說的話，那我是會很歡喜的，因爲我現在非常之忙，我有許多别的事情要做，所以我要說得使他信服，那是很困難的，而且關於討論這類抽象的問題，須要舉很多例子，可是爲這些問題舉許多例子，我又不能做到，因爲時間不許我爲此。

我不知道我曾忘記把告天主教徒書(Apology for the Catholics)的附件寄把你沒有。我

恐怕我是忘記了，因爲你的來信，並沒有提起。因之，我現在便寄把你，同時再寄你兩篇文字。那慕爾(Namur)地方的主教（教皇的公使，曾命他爲法官。），在接收這回的郵件時，頗爲躊躇；耶穌會的教徒們的膽，是多麼小的呀！但是，如果他們的力量很大，以至於在這個世界中，別人都不能够反對他們，我想他們是有理由去怕在另一個世界中，上帝要加倍地嚴厲地罰着他們的。這位高僧，如果不是因爲他的陰謀及他的黨徒把他弄成爲可憎惡，則他的邪惡之處，顯然是不會被懲罰的——這是一件可怕而且說來話長的事。

殿下所說的這位路德派的牧師，他一定具有好的特性，但是他竟能够把路德視爲上帝要他生下來以革新基督教的，那實在是頗爲不可解的事情，而且也表示他有一種極端盲目的偏見。他竟能够在路德那樣的人身上，找出虔誠之心來，我想他對於眞正虔誠的觀念一定是很低的，因爲路德那樣的人，說話旣不小心，生活又極其饕餮。由此，這個牧師向你說過反對冉森派(Jansenists)的那些話，我並不覺得有什麼奇怪了，因爲路德在起初，曾提出一些極端的命題，以反對神惠的協作(the co-operation of grace)，並反對意志的自由，其反對意志自由之程度，竟至於把他的一

本書，名爲不自由的意志(De servo arbitrio, Necessitated Will)。但及至後來，梅蘭克吞(Melancthon)則把路德所提出之這些命題，改爲溫和了許多；於是從那個時候起，路德派的教徒，便走到與原來相反的那個極端上去了，所以阿民尼阿斯派(Arminians)之與甘馬利派（Gummarists)相反，並不見得比路德派教會的教義之與甘馬利派相反更甚了。因此，今日之路德派的教徒（他們的主張和阿民尼阿斯派相同），其所以要反對聖奧古斯丁派的教徒，便沒有什麼足以驚異的了。因爲阿民尼阿斯派的教徒，比較耶穌會派的教徒，要來得誠實些。他們承認：他們和耶穌會派教徒所同有的那類見解，與聖奧古斯丁的見解是相反的，但他們並不以爲他們自己有不得不信從聖奧古斯丁的義務。

佐伯爾特神父(Father Jobert)對於新改宗者(converts)所要求的種種，很可以使我們做爲根據而生這樣的希望：關於那些只在名義上改宗的人們，我們如果給他們以教訓，如果用好的榜樣來感動他們，如果助理牧師們都是很盡職的，他們總會一點一點地改變過來。但是，如果我們要他們將聖餐禮中所說的話，用他們的土話翻譯出來，那是要把事情弄得糟糕的。我們只有用

仁愛的態度來對他們，纔能夠取消他們對於我們的教理與教禮的厭惡心。關於反對安尼·克累丁尼(Année Chrétienne)的風潮，以前我曾經告訴過你，至其結果情形如何，則我至今尙未得到報告。

有一個紳士，名息卡地先生(Mr. Cicati)，他是看守布魯塞爾學園(Academy at Brussels)的，他說他曾因你而得名，因爲他曾教過你的公子。他認得一個德國人，這人是一個很誠實的人；他的法文很好；他現在雖任顧問之職，然仍可謂爲一個好律師；他在從前曾從事於教育貴族公子之事。息卡地先生想，他可以做一個對於你的孩兒們很有用的人，尤其是當你的孩兒們能來法國旅行的時候；同時，他又想，他還可以替你做點別的事。我想，我告訴你以這個消息，總不會對你有害處的。我並不是要你請這個人，不過如果你想對於你的公子們最好能有一個人隨伴着的話——就是說，能有一個人無日無夜都不會離開你的公子們，你覺得是最好的的話——則這個消息對你也許是有用的。

我並不知道來布尼玆先生的特色，不過我希望你把我寫給你的這封信和我寫給他的那封

信，一同轉去給他。

八　對於阿諾先生的信的批評。

一六八六年五月。

阿諾先生說：『我想我可以做這樣的推論：在要創造亞當還是不要創造亞當上講，上帝是自由的，但假使他已經決定創造亞當的話，則自那個時候以後，所已經發生於人類之一切事情，及將要發生於人類之一切事情，便要都是含有一種宿命論之必然性的了；或者我至少可以做這樣的推論：假使上帝決定去創造亞當的話，則關於在那個時候以後所發生之一切事情，他之沒有自由去支配，猶如假使他決定要創造我的話，則他便沒有自由去把我創造成為一個不能夠思想的人一樣。』我起初對他這種說法，答覆他說：在你這樣說的時候，你必須把絕對的必然性與假設上的必然性分別纔成。阿諾先生對我這話，又做這樣的答覆說：他所說的必然性，只是假設上的必然性。自他這樣聲明之後，我們的討論便要開一個新的局面了。我之所以不得不把這兩種必然性分別出來，是因為『宿命論的必然性』這個名詞，平常的人們都把其當作絕對的必然性，而他所用的

意義則不是這樣。但是現在，這種分別出來之事，已經不須要了，因爲阿諾先生的話，並不是說一定要陷於『宿命論的必然性』。他的話乃是用兩可的語氣，他是說：『便要是含有一種宿命論的必然性的了，或者我至少……。』

關於名詞的辯論是沒有用的，所以我不想講及這個了。至關於問題，阿諾先生還覺得我這種主張奇怪：『由於上帝有「決定去創造亞當」這個假定之後，關於人類一切事情之發生出來，便都是由於假設上的必然性以發生出來的了。』我對於他之奇怪我這種主張，有兩個回答。一個回答是這樣：我的假定不是說上帝所決定要創造的亞當，其概念是模糊的與不完全的，我是說上帝所要創造的亞當，乃是一個特殊的亞當，充分地被上帝所決定成爲一個個人的。這個完備的個人概念，在我看來，其中含有整套的事物連續——這種主張，應該是很合理的，因爲關於這點，阿諾先生也承認在上帝的各種決意之間，有一種互相關係存在。阿諾先生這種意思就是說，在上帝決定去創造亞當的時候，關於他對於宇宙的整個連續所要下之決意，他都想到：這差不多猶如一個聰明的人，在他對於他的計畫中一部分下決意的時候，他是把整個計畫都看過了的，而且他之能否

把他的決意下得更好些，要看他之是否能夠同時把他的計畫顧到所有的部分。

我另外一個回答是這樣：事物的連續（sequence）由假設講，各種的事物，就是根據着這種連續而發生出來的。），實在總是可靠不變的，不過牠之可靠，並不是具有形而上學之必然性；阿諾先生說：「上帝於決定創造我的時候，他不能不把我創造為一個能夠思想的人。」，這是具有形而上學之必然性的例子，而我所謂之事物連續，其可靠之狀況，並不是這樣。我所謂的事物連續，常常只是指物質界的事情（譯者按：這就是說，並不是指形而上學上的事情。），且是預先假定上帝之某些自由命令的；例如，根據運動律而生之各種事情，及根據實踐的原理（這個原理就是說：無論那一個人，在心裏都是願意去追求他所覺得是最好的事情。）而生的各種事情，就是在我所謂的事物連續中所含有的事情。如果關於這類命令（就是使這些事情生出來的命令）的假設，我們把其加上第一個假設（這第一個假設，就是指上帝決意去創造亞當的那個決意，牠是各種別的事物之前提。），則我們便一定可以這樣說了：如果這一切假設或決意，都被視為一個唯一的前提，則各種事物之要那樣發現，便是一定可靠的了。

因爲我在上次給黑森來因法爾次的信中，已經約略講到這兩種回答，阿諾先生也就在他的信中，對我的意見提出一些答覆——這是我們必定要在這裏講到的。他老實地說：在從前的時候，他以爲我的意見好像是說，凡是發現於一個人的事情，都可以從他之個人的概念之中演繹出來，而且這些事情之能夠由這個概念之中演繹出來之方法及其必然性，猶如圓圈的各種特性之能由於牠的特殊概念或定義之中演繹出來一樣；再在從前的時候他又以爲我所注意的，好像是個人概念之自身，並不注意到這個概念之呈現於上帝的理解或意志之中的樣子。他說：『因爲在我看來，我們並不慣於把一個圓圈之特殊的概念，想到牠之呈現於上帝的理解之中的樣子，而所慣想到的，乃是牠之爲牠自己的樣子。而且我想，關於每一個個人之個人的概念，我們所慣於想到的，也是如此。』

但是他又說：因爲他現在已經知道我的思想是什麽，所以他覺得他只要遵照牠，並追問牠是不是足以克服所有的困難便成了。而關於這點，則他又還有所懷疑。

笛卡兒派的人們，主張上帝由於他的意志，以建立出各種有永久性的眞理來，如關於圓圈各

種特性的眞理就是的。我看阿諾先生並未記得這種主張，或至少可以說，他並不主張這種主張。我之不贊成這種主張，猶如阿諾先生之並不贊成這種主張一樣。但是現在，我只想說明我何以有下面這樣的信仰：我們對於一個個別的本質，所做之哲學上的設想，和我們對於圓圈之一個特殊的概念，所做之哲學上的設想，必定要互不相同纔成。這是因爲在空間關係的概念之中，所含有的只是有永久性的與有必然性的各種眞理，而在一個個人的概念之中，則含有在事實上是存在的各種事物，或與各種存在的事物及時間有關係的東西，因之，牠便是要依賴於某些種被上帝視爲可能之自由命令的了。因爲關於事實或關於存在的眞理，乃是要依賴於上帝的命令的。而關於一般的圓圈之概念，則可以說是不完全的或抽象的；這就是說，我們之想到圓圈，乃只是在大體上或在學理上想到牠之要素，而不注意到與牠有關係之各種特殊的情況，因之，爲一個圓圈的存在所需要的東西，便並不包含在牠之中。但是爲阿基米得（Archimedes）所放在他的墳墓之上的那個圓圈，則是完全的，而且凡是屬於牠的主詞之一切，都應該含在牠之中了。所以在我們把圓圈拿來做個別的或實際的討論的時候，我們於圓圈的形式之外，又要想到構成這個圓圈之物質，想到

時間，想到空間，並想到別的各種情況了——凡此一切，由於繼續不斷地發生關係，最終會構成爲宇宙的整個連續，假使我們能够把這些概念所含有的一切，都完全想到了的話。因爲這個圓圈所由以構成之這點物質，其所有之概念乃是含有牠所已經經過之一切種變動，及牠在將來所要受到之一切種變動的。

在我看來，每一個個別的本質，都含有已經發現於牠的事情之痕跡，並含有將要發現於牠的事情之徵兆。我剛纔所已經說的，很可以充分地證明我的思想。

在我把一個人之個人的概念，視爲「在上帝決定要創造這個人時對於這個人所有的知識」有關係之時，我關於這個概念所說的話，阿諾先生是承認的；而上帝對於創造亞當所有的意志，和他對於「已經發現於亞當及他的後裔」的任何件事情所有的意志，兩者之爲不能分離的東西，他也是承認的。但是由此，他又發生這個問題：在亞當及「發生於他的後裔的事情」兩者之間所有的關係，是依賴於上帝的自由命令的呢？還是不依賴於上帝的自由命令的呢？他說明他這個問題說：『這就是說，上帝之知道在將來有什麽東西要發現於亞當及他的後裔，那只是因爲上帝的

自由命令，已經排定了將要發現於亞當及他的後裔之一切了的嗎？還是在亞當和將要發現於他及他的後裔的事情兩者之間，有一種內在的與必然的關係，並不依賴於上帝的自由命令的呢？他毫不懷疑地認爲我是要採取後面那種說法的，其實，前面一種說法，如果像他所說的那樣，我確是不能夠採取的。我覺得我的主張，乃是在於他這兩種說法之間。至他之以爲我應該採取後面這種說法，是因爲在我主張上帝在無限數的可能概念之中，選出一個可能的亞當來的時候，我乃是把亞當的個人概念視爲可能的，可是各種可能的概念的本身，則可謂毫不依賴於上帝的意志。

不過關於這點，我覺得我應該把我自己的主張說得明白一點。我說，在亞當與「發生於人類的事情」兩者之間所有的關係，並不是和上帝所有之一切的自由命令都無關係的，不過牠之依賴於上帝各種自由命令之處，並不是這個樣子：每一件事情之發生出來，或爲上帝所預見，只是因爲上帝對牠，已經有了一個特殊的原始的命令的原故。我想，上帝在最初的時候，只有幾個原始式的自由命令，這幾個自由的命令，是支配各種事物之連續的，我們可以把其稱爲宇宙之定律；在牠

們和創造亞當那個自由命令相連繫的時候，發生於人類的各種事情，便因之而生了。這種道理，和我們要用來說明現象之假設，只有幾個而已，很是相像。這，我在後面再要把其講得更明白些。

阿諾先生以為，可能的東西是不依賴於上帝的命令的。我對於他的這種意見，認為如果他所指的命令，是實際的命令的話，那是不錯的（雖然，笛卡兒的信徒，就是連這一點，也不肯承認）。不過我又認為：在可能的個人概念之中，是含有一些可能的自由命令的；例如，如果這個世界只是可能的的話，則在這個世界中一個特殊的人所有的個人概念，其中便要含有某些種可能的運動，又要含有一些關於運動的定律，而這類運動及運動定律，則就是上帝的自由命令；而這些命令，又只是可能的而已。至於在可能的個人概念之中，其所以要含有一些可能的自由命令，那是因為既有無限數可能的世界，便也要有無限數之定律（這無限數定律之中，有些適合於這一個世界，而另有一些則合於另外的世界。），而在任何世界中之每一個可能的個體，便也要在牠的概念之中，含有牠那個世界之定律了。

同樣的話，可以應用到神蹟上去，或可以應用到上帝之非常的動作上去。神蹟或上帝之非常

的動作，乃是總秩序（general order）中之一部分，而且遵照着上帝之主要的目的，因之，牠們便就是含在於這個宇宙的概念之中的（這個宇宙是由上帝的目的而生的一種結果）。猶如關於一所房子之觀念，是由於計畫這所房子的人的計畫或目的而生的，所以關於這個世界之觀念或概念，也就是由於上帝視爲可能的目的而生出來的。這是因爲無論什麼東西，我們都必定要用牠的原因來說明，而關於這個宇宙之原因，我們看見就是在於上帝的目的之中。那麼，在我看來，每一個個個體的本質，都是表現整個宇宙的，因之，所謂神蹟之事，也是爲牠所表現的。不過凡這些話，在我們用的時候，我們應該注意到總的秩序，應該注意到上帝的計畫，應該注意到這個宇宙的事物連續，應該注意到個體的本質，應該注意到各種的神蹟之事；而凡此種種，我們是否將其視爲實際的事情，或是否將其視爲可能的事情，那都沒有關係。至我們在用那些話的時候，其所以要注意到凡此種種，那是因爲我們這個世界所有之這類的秩序，雖然被上帝視爲較別的世界所有的爲好，但別的可能的世界，也是很可以具有這類的秩序的，不過牠所有的，會具有牠自己的色彩而已。

由於我們剛纔所說「關於上帝的計畫」及「關於原始的定律」的話之中，我們又可以看

見這個宇宙，是有某種最初的或原始的概念的，而各種特殊的事情，都只是這個原始的概念所生的結果而已——自由及偶然的事情是例外，不過上帝對於各種事情之確信，並未因此例外而受到什麼影響，因爲他對於各種事情之確信有一部分是根據於各種自由的動作的。那麼，這個宇宙中之每一個本質，都是在牠的概念之中，將牠所參與的那個宇宙，表現出來的了。不但是在上帝已經決定去創造亞當這個假定之中，含有上帝對於其餘一切事物所有的決定，就是在任何個別的個體的本質之中，也含有這些決定，因爲這是一個個體的本質所有之本性——就是說，一個個體的本質，會有一個極其完全的概念，因之，凡屬我們能夠歸之於牠之一切，都可以由牠以推演出來，甚至整個宇宙都可由牠而推演出來，因爲在各種事物之間，是有一種互相關係的。不過，如果我們要把話說得嚴格一點，我們一定要這樣說：上帝之下一切種別的決定，其理由之重要處，並不是在於他之已經決定去創造這個亞當，而是在於他之決定去創造亞當那個決定，及他決定去創造各種別的特殊事物的決定，乃是由他對於整個宇宙及他對於他的主要目的（這是決定宇宙之最初概念的因素）所下的決定所生之結果，而這些種決定，就是將這個總的與不變的秩序建立起

來的——這個總的與不變的秩序，無論什麼事物都要遵從，就是神蹟也不能例外，因爲神蹟雖然不遵從我們稱爲自然律的那類特殊的規則，但牠們卻一定要遵從上帝之主要的目的。

我曾經講過，關於人類的一切事情所能夠由之而推演出來的那個假定，並不只是關於創造一個不確定的亞當的那個假定，而是關於創造出一個特殊的亞當來的那個假定——至這個特殊的亞當，乃是被決定而與一切種遭遇發生關係的，是從無限數可能的亞當之中選出來的。由此，阿諾先生便有機會來反對我了。他的反對並不是沒有理由的。他說，如果我們把亞當視爲是具有一種特殊的本質的，則我們之不能夠設想爲有幾個亞當，猶如我們之不能夠設想爲有幾個「我」一樣。這種反對論，我表示同意。不過我必定要解釋我的意思：我在說到幾個亞當的時候，我的意思，並不是把亞當視爲一個已經被決定了的個人。在我們講到亞當所有的賓詞中之一部分的時候，例如，在我們講到他是第一個人，他被上帝放在一個快樂的花園之中，上帝就是用他的肋骨來造一個女人的的時候——又，如果我們於講到這些事情之外，再講到與此同樣只具有普遍性的事情（所謂只具有普遍性的事情就是說，並不提到夏娃(Eve)，或天堂(paradise)，或眞正構成亞

當的個性之別的事情的話。）。又，如果我們就把具有這些賓詞的人，稱爲亞當的話，則凡這一切，都還不能充分地決定這個人，因爲還可以有無限數的亞當（就是說，有無限數可能的人。），也是可以具有這些賓詞的，然而他們之間，又會是互不相同的。關於阿諾先生之反對一個人之多數性(plurality)，我不但不表示不同意，我自己還要用這個觀念來說明一個個體所有之本性，應該是完全的與決定的呢。聖托馬斯關於智慧問題所說的話，我非常之贊成他說：絕不能夠有兩個人，是完全相同的，就是說，毫無差異之處，我相信這是一個有普遍性的眞理。如果我們要主張一切種人類的事情，都是由於那一個預先的假定而來，則我們一定不要設想着一個模糊不清的亞當（在我們要去決定他時，有些屬於亞當的屬性，我們要歸之於他。），我們一定要把一個極其完全的概念歸之於他，以使凡是我們要歸之於他的一切種事情，都可以由於他的這個概念而得來。於是，關於上帝之能構成這樣一種概念，或者說得妥當一點，關於他之發見這樣一種概念已經構成在各種可能的東西之中（就是說，在他的理解之中。）了，我們是沒有理由去懷疑的，

由此，我們還可以說：如果那個亞當，此外還有些別的遭遇的話，則他便會不是我們的亞當，而

是另外一個亞當了，因爲沒有理由能够使我們不說這個會是另外一個亞當。因之，他便是另外一個亞當了。在我們平常看來，從熱那亞(Genoa)移來的那塊大理石，眞會和牠[10]如果並沒有移來時所會有的樣子完全一樣，因爲我們的感官只使我們根據表面而下判斷。但是，從究竟上講，如果在這個宇宙中，有一點點小事件之發生，並不是和牠所有的那種事情一樣的話，則因爲各種事情都是有互相關係的的原故，這個宇宙及牠所有的一切部分，便要和原來的樣子，完全不同了，而且會已經和原來的樣子完全不同了。不過各種事情之成爲必然的事情，並不是因爲在牠們之間，有了互相的關係，而是因爲這個可能的宇宙的概念，乃是含有這一套的事物連續的，因之在上帝選定了這個可能的宇宙之後，各種事情之發現，便是可靠的了。我希望我現在所要說的話，能使阿諾先生自己對於這點予以同意。

現在，假使有一條ABC直線於此，牠是代表某一個一定長的時間的，又假使有一個個體的本質(比如說就是我自己能)於此，牠是要存在於這個時期之中的。現在，我們又假使這個我，在起初是存在於從A至B的時期之中，後來他又存在於從B至C的時期之中。那麽，因爲人們都以

爲：從A到C都同是一個個體的本質在那裏存在着，或以爲：在AB時期中在巴黎存在的是我，在BC時期中在德國繼續存在的也是我；所以我們必定要有某種理由，以使我們能夠說我們是繼續在那裏存在着，或說從前在巴黎存在的我就是現在在德國存在的我纔成；因爲，如果沒有理由的話，則我們說在後一個時期中的人，乃是另外一個人，並不是在前一個時期的人，便要是很對的了。當然，我們內部的經驗，由於後天經驗的方法，使我們相信「我」是在那裏繼續着的，但此外必定還有某種不假經驗之先天的理由。不過我想關於不假經驗之先天的理由，除了說在前一個時期及狀態中我所有的屬性，和在後一個時期及狀態中我所有的屬性，都是同一個主詞所有的賓詞——除了這樣說之外，我想我們不能夠找到任何種別的理由了。那麼，我們如果說賓詞是在於主詞之中，而不說賓詞之概念，宛如含在於主詞的概念之中，那是什麼意思呢？因爲從我開始存在的那個時候起，我們便很有理由去說，這種或那種事情要發現之於「我」，於是我們便必定要承認這些賓詞，乃就是含在主詞或「我」的完全概念之中之因素——而這種主詞或「我」的完全概念，就是構成所謂「我」的因素，而且也就是我所有一切種不同的狀態之發生互相的關係

的基礎。上帝對於這些，都是完全知道的。至此，我想一切種疑難的問題，都應該煙消雲散了，因爲在我說亞當的個人概念，含有一切種將要發現於他的事情的時候，我的意思，和哲學家們在說賓詞含於眞確的命題的主詞之中的時候，其所有的意思，並沒有兩樣。由於如此極其明瞭淸楚的主張所生的結論，實在是似非而或是的；一班哲學家們，只因爲並不曾由於完全明瞭的觀念出發，以做充分的硏討，所以便犯了錯誤了。

現在，我想像阿諾先生那麼樣一個明察而公正的人，不會再覺得我的命題是那麼樣奇怪的了；我想他也許並不能完全贊同我的主張，但我卻覺得他是會贊同我的主張的。我以前說過，在我們決定塵世間各種事物的概念的時候，我們應該根據於我們對於上帝所有的知識；阿諾先生則認爲，我們最好不要去應用到我們對於上帝所有的知識。他關於這個問題所說的話，我是贊同的。不過我想我剛纔所說的話，如果沒有曲解的話，那一定是對的，就使我們只在必要時候纔提到上帝，我的話也不能不那樣說。因爲，我們縱然不應該說：在上帝想到他所決定去創造的亞當的時候，他是看到將來所要發現於亞當的一切事情的，但是我們卻能够證明：上帝對於這個亞當，有一個

完全的概念。而在這個概念之中，則含有這一切在將來所要發現於亞當的事情；可是我們只要能夠證明出這點，就夠了。因爲，爲亞當所有之一切種賓詞，有的是依賴於本亞當之別的賓詞的，有的則並不依賴。現在，我們且把那些依賴於別的賓詞的賓詞，丟開不講；我們只要把那些原始的賓詞，都集在一塊起來。這些原始的賓詞，是在把一個關於亞當的概念，構成得非常之完全，以至於能夠由於牠，而推演出將來所要發現於亞當的一切事情來的時候，所須要的。關於這樣一種非常之完全，以至於能夠由於牠，而推演出一切種屬於亞當的現象來的概念，上帝顯然是能夠發現出來的，而且，是能夠設想得到的。而這種概念之爲本身卽屬可能的，也是很明顯之事。當然，在我們做研究的時候，我們之走入上帝的知識與意志，實在是不要超過於必需的程度，因爲在那個地方，是有各種重大的困難的。然而，我們可以表明：我們由於那個地方，會對於我們的問題有所獲得，而並不陷於阿諾先生所提出的那些困難。例如，下面這種困難，就是我們不致於陷入的有一些事物，我們是不得不視爲和上帝的簡單性不同的，那麼上帝的簡單性與這些事物，如何能夠調和呢？這是我們很難去理解之一事。又上帝如何具有他所能夠不具有的知識——就是關於預見的知識——也

是我們很難去完全說明之一事，因為將來之偶然的事情，如果並不存在的話，則上帝對於牠們，便不會有所見了。當然，上帝對於將來之偶然的事情，可以有其簡單之知識，而這種知識，在與他的意志結合在一塊的時候，便成為預見了；所以前面那個困難，便可以化為由上帝意志的問題而生的困難了。這就是說，可以化成為上帝如何有自由去發生意志這個問題了。這個問題，當然不是我們的人智所能夠解決的，不過我認為，在解決我們的問題上，關於牠的了解，也並不是必要的。

我們在前面，曾認為，於上帝由於好些具有可能性的東西之中，選出一個最好的來的時候，他是在發生動作的。阿諾先生對我們的這種設想，頗覺得不能贊同。不過他似乎把我的意思，認為是這樣：有無限數可能之第一個人，這些第一個人中之每一個，都有一大套子孫及其事情，而上帝就是由於他們之中，選出一個為他所喜歡的來，並屬於他的那一套事情與子孫，他也選了出來。我起初對於他之不能贊同我的設想，頗覺得奇怪，現在知道他乃是如此誤解我的意思的，我並不覺得奇怪了。阿諾先生說，在他看來，純粹屬於可能的本質，只是幻想而已。他這種話，確是對的，不過關於這點，我並不想有所辯論，但我希望，他能盡量同意我所說的。我承認：關於純粹屬於可能的東西，除

了在於上帝的理解之中，有其牠們的實體之外，牠們並沒有別的實體了；所以我們覺得，如果阿諾先生想要說明牠們的話，他就不能不借助於上帝的知識；雖然他在前面，似乎曾認爲牠們的實體，可以在於牠們的自身之中尋找之，然而因爲牠們的實體，只有在於上帝的理解之中的原故，所以他如要說明牠們，終歸非借助於上帝的知識不可。再，阿諾先生深信：我們能夠設想爲可能的，只有由於眞正存在於各種事物（爲上帝所創造的）之中之觀念以構成的設想，除此之外，我們不能設想什麼東西是可能的了。他這種信仰，我並不反對。但就使我承認這個，也並不有損於我自己的主張，因爲在我說具有可能性的各種東西的時候，如果關於牠們是可以構成出眞正的命題的話，那我也是滿意的，我並不一定要苛求，例如，如果世界上有完全的正方形，那固然很好，但如果沒有的話，我們也不會覺得在正方形的觀念之中，含有矛盾之處。如果我們要絕對地反對純粹屬於可能的東西，則偶然之事，便要被我們取消之了，因爲，如果除了在實際上爲上帝所創造的東西之外，沒有東西是可能的了的話，則那種實際爲上帝所創造的東西，便要成爲必然的了。

最後，阿諾先生以爲：我們如果要去決定一個個體的本質之概念，我們應該去借助於我們對

於我們自己所有的概念，這猶如在我們要去決定圓圈的特性的時候，我們一定要去借助於圓圈的特殊概念一樣。阿諾先生這種意見，我也承認。但是圓圈的例子和我們自己的例子，是大不相同的，因爲關於我自己的概念與任何種別的個體本質之概念，比起一個圓圈那樣一個特殊的概念（這只是不完全的概念）來，其擴展性要大得無限之多，而其難於了解的程度也要高得許多。關於前一類概念，我如果只覺得我自己是一個能思想的本質，那是不够的；我必定還要清清楚楚地設想到「將我及一切個別的精靈們區別起來的東西」纔成。但是關於此，我們只有一種含混的經驗。

所以，雖然關於直徑之長短並不含在於圓圈的概念之中，我們很容易去決定出來，但是關於我之要做這一次旅行之是否含在於我的概念之中，則並不那麼容易決定出來；否則我們之成爲預言家，便要和我們之成爲幾何家一樣容易了。我並不確實知道我是不是要做這次的旅行，但我卻確實知道，無論我做這次旅行還是不做這次旅行，我之爲我自己，終歸是一樣的。這樣之人類的預見，其明瞭清楚之程度，並不和明瞭的觀念或清楚的知識一樣。在我們看來，牠們都是不決定的，

這是因爲關於牠們之證據或記號，其存在於我們的本質之中，並不能够爲我們所認識出來。這種道理，很與下面這種事實相似；有的人說，最小的運動也要傳播到物質之整體，但是另有些只注意於感覺的人，則對於這類人予以譏笑，因爲只根據於經驗，並不能覺得最小的運動能够傳播得那麼遠。但是，在他們想到物質與運動的性質的時候，他們就相信這種道理了。在我們用到「我們對於我們的個人概念所特有的含混經驗」的時候，其道理也如此。我們並不留心去注意各種事情之互相關係，但是在我們想到牠們之一般的與明瞭的觀念的時候，我們就看出這種關係來了。其實，在我想到我對於一切眞實的命題的時候，我覺得每一個必然的或偶然的賓詞，每一個過去的，現在的，或將來的賓詞，都含在主詞的概念之中，而且我再不覺得有什麼問題了。

眞的，我覺得由此，我們可以得到一個調和的方法。因爲我想阿諾先生之不滿意我的命題，只是因爲他覺得我所主張的那種關係，乃是既爲內在的又爲必然的，而我的眞正主張，則只認爲是內在的，而毫不認爲是必然的。牠之爲建築於上帝的自由命令及自由動作之上的事，我已經充分地說明了。牠之爲存在於主詞與賓詞間之關係，並不是別的關係，只是在最具有偶然性的眞實命

題之中所有的那種關係。這就是說，在主詞之中，常常都有某種東西可以爲我們設想得到，牠就是足以說明這個賓詞或事情之何以屬於主詞的，或是足以說明某件事情之何以已經發現於主詞而不是不發生於主詞的。

這些關於偶然的眞理所做的推論，並不使我們得到含有必然性的結論。我的確是能夠不去做這次的旅行的，但我在事實上之要去做這次的旅行，也實在是可靠的。這個賓詞或事情，實在並不和我之別的賓詞（設想爲不完全或設想爲只具有普遍性的賓詞）發生關係；但牠確和一個完全的個人概念發生關係，因爲在我的假定上，這個概念之構造的情形，顯然是我們可以由於其中，而推演出發現於我之一切事情來的。從本質的觀點看來，這個概念當然是會找出來的，而且恐怕就是我在各種不同的狀況之下所找出來的那個關於我自己的概念，因爲只有這個概念，是能夠包含那一切的。

我對於阿諾先生有一種很謙虛之心，並對他的見解有這樣一種很好的意見，所以在我對他的見解發表意見之時，如果我覺得他會對我的話覺得有可反對之處的話，我很容易就把我的話

取消了去而不說出來。就是因爲這個原故，所以關於他對我的主張所提出來的困難，我便算是很小心地予了回答，而且現在，於我已經很老實地答覆了他之後，我覺得我所說的話和我那些原來的主張，並沒有多大的不同。

我們正在討論中的這個命題，是很重要的，而且實在是大家都應該予以承認的。由於牠，我們可以推出：每一個靈魂之自身，就是一個世界，除了上帝之外，不依賴於任何東西牠不但是不朽的，牠還在牠的本質之中，含有發現於他之每一件事情的痕跡。由於牠，我們又可以推出各種本質互相動作之意義，特別可以推出靈魂與身體互相關係之意義。就是，各種本質互相動作之成立，並不是由於這一個本質對於另一個本質發生物理上的影響，因爲一個本質現在所有的狀況，都是自動地成爲那種狀況的，而且只是由於牠之前一種狀況結果而成的而已。在臨時干涉的假設之下，互相動作之事，好像是上帝對於平常的事情，都予以干涉的樣子，好像是在身體上發生變動的時候，上帝便在靈魂之中引起思想來，如此，靈魂的活動進程，便發生變動了（其實這種變動，就是沒有上帝的干涉，也是會發生的）。但是這種臨時干涉之假設，也不能眞正解釋互相動作。在我看來，

互相動作乃是依照相伴的假設（這種假設，在我看來，是可以證明的。）以成立的。這就是說，每一個本質，都依照着爲牠所特有的見解或關係，以將整個宇宙表現出來。由此，我們很可以說，各種的本質，乃是完全互相和諧的；而在我們說一個本質對於另外一個本質發生作用的時候，我們的意思乃是說：所謂被動作的那一個所有之明顯的表出，減少了起來，而所謂發生動作的那一個所有之明顯的表出，則增加了起來；而這樣之增加與減少的情形，則是與相合於在那個本質之概念中所含有之思想的連續的。因爲，雖然每一種本質都表現一切種東西，但是在平常，我們也很可以只說及牠之最明顯的表現。

最後，我想在我以前送給阿諾先生的那個摘要之中所含的命題，不但其容易明瞭之處，較我們原來所想像的，更要來得高些，恐怕牠之根據與重要性，較諸我們原來所想像的，也要更來得可靠些與高出些。

九　來布尼茲寫給阿諾的信。

一六八六年七月十四日，寫於漢諾威（Hanover）。

關於『每一個人之個人的概念都一次地把將來所要發現於他的一切事情包含於其中了』這個命題，在以前，我覺得是很重要的，而你則覺得是很奇怪的。但是自上次我對你予以說明之後，你對我的責難已經溫和了許多了。那麽因爲我對你的見解都持着一種尊重的態度，所以我現在看見你這樣溫和的態度，便非常之歡喜。

由於我那個命題，你起初引伸出這樣的結論：由於上帝已經決定創造亞當了的原故，則現在所已經發現於亞當及他的後裔之一切種事情，便都必定是依照着一種宿命論式的必然關係以發生出來的了；上帝對於牠們之發現，其沒有自由去干涉，猶如他決定創造我之後，便沒有自由去創造一個不會思想的人一樣。

我對於你這種意見，曾有下面這樣的回答：上帝對於這個宇宙的全部所抱有的意思，乃是和他之最高無上的智慧，具有和諧的互相關係的，所以凡是與亞當稍微有點關係的事情，在上帝關於亞當下決意的時候，沒有一件他不拿來想到過。因此，我們可以說，上帝對於一切種人類的事情之予以決定，並不是因爲他對於亞當有了決意，而是因爲他對於其餘一切種事情（亞當對於這

其餘一切種事情，有一種完全的關係。），同時也有了決意。在這種說法之中，我覺得並不會含有宿命論式的必然性，也並沒有什麼違反於上帝的自由之事；上帝對於他所已經決意的事情，必定要去創造出來，這是人們所公認之假設上的必然性，在這種假設上的必然性之中，並未含有宿命論式的必然性，也無違反於上帝的自由之事；那麼我的說法也正是這樣。

先生，這種關於上帝的決意之互相關係，你在回答我的話中，你是承認的，而且你甚至還老實地聲明，你起初對我的命題是有所誤解的，你說：『因爲我們並不慣於把一個圓圈之特殊的概念，想到牠之呈現於上帝的理解之中的樣子，而所慣於想到的，乃是牠之爲牠自己的樣子。』而且你又想：『關於每一個人之個人的概念，我們所慣於想到的，也是如此。』

在我這方面，則我原來的思想乃是這樣：完全的與可理解的概念，其表現於上帝的理解之中，猶如牠們自己之爲牠們自己的那個樣子一樣。不過現在，你已經知道我的思想是什麼了，所以你說，你只要遵從着牠，並追問牠是不是足以取消你的困難就成了。你似乎已經明瞭：我的主張，在如此說明之下（就是指在上帝的理解之中之那類完全的與可理解的概念。），不但是不應受非難

的，而且實在是對的，因爲你曾這樣說：『我同意你這種說法：在上帝決定去創造亞當的時候，他對於亞當所有的知識之中，含有在現在已經發現於亞當的一切事情，也含有在現在已經發現於亞當的後裔及在將來還要發生於亞當的後裔的一切事情。如果把亞當的個人概念視爲這樣的話，則你所說的話是很不錯的。』至於你覺得在我的話中尙有困難之處，我們等一下就要講到。不過在這裏，關於空間的概念，與關於個體的本質的概念，兩者之間之不同，我還想說一句話。就是我認爲這種不同之所在，並不在於上帝之簡單的理解之中，而是在於上帝的意志之中。我以爲這種不同，是因爲最抽象的特殊概念，只含有具有必然性與具有永久性的眞理，而這類眞理，並不依賴於上帝的命令（笛卡兒派對於這點所可以說的話，我覺得你於此處並不採取），而關於個體的本質的概念，則是完全的，因之，在牠們之中所含的眞理，便也是偶然的，或事實的，就是說，乃是關於時間、空間……等之個個的情況的——總而言之，我說這類的本質，也應該在牠們的概念（當作可能的講）之中，含有上帝之自由的命令或意志（也當作是可能的講），因爲這些自由的命令，乃是各種存在物或各種事實之主要的源泉。

這些話，我覺得很足以把其餘的一切，都說明得更明白了，且你對我上次的說明所覺得尙有困難之處，也足以解答了。關於你覺得我上次的說明尙有困難之處，你曾這樣說：『但是在我看來，就使承認了那個之後，問題還仍舊存在；而我覺得困難之處就是：在這些東西（這些東西，我一方面是指亞當，而另一方面則是指關於人類的各種事情。）之間的關係，其所以成爲如此，是因爲牠們的本身就是這個樣子，全不依賴於上帝的自由命令的呢？還是牠是依賴於上帝的命令的呢？這就是說，上帝之知道什麼要發現於亞當及他的後裔，只是因爲上帝對於將要發現於他們之一切，都予以注定了之自由的命令嗎？還是在這方面之「亞當」，與那方面之「已經發現及將要發現於他及他的後裔的事情」，兩者之間，有一種內在的與必然的關係，並不依賴於上帝的那些自由命令的呢？』在你看來，我是一定要取這兩者中之後者的，因爲我曾經說過：『上帝在各種具有可能性的東西之中，看見有一個亞當，伴着亞當的又有一些關於亞當個人的事情，而在亞當所有之各種別的賓詞之中，又有一個賓詞是說他在將來要有若干後裔的。』於此，你便假定我是同意於你之這種說法的：各種可能的東西之成爲可能，是在於上帝之一切種自由命令之前；所以你於把

我的主張假定爲如此說明之下，便以爲我的主張是有不可解救之困難的了。關於這種不可解救的困難，你曾理由充足地說：『有無限數關於人類的事情之發現，顯然都是由於上帝之特殊的命令。例如猶太教及基督教就是的，而尤其重要的是「神語之具體化」。我眞不懂得，我們如何能夠說凡此一切（這一切東西之發現，都是由於上帝的自由命令），都能夠含在這個可能的亞當之個人的概念之中。凡是被視爲可能的東西，都應該具有「在可能性這個概念之下所能夠設想到之一切」，並不依賴於上帝的意志。』

先生，我想把你覺得困難之處，很正確地敍述出來。我並希望我在下面所敍述的，能夠完全合於你的脾胃。我認爲你所覺得的困難，一定是能夠解決的，因爲下面這一點，是我們所不能夠反對的：實在有一個關於亞當的概念，牠是被視爲可能的，是含有一切種的賓詞的，而這一切種的賓詞，在上帝決意去創造亞當之前，都已經知道了（這種概念，是你剛剛所已經承認的）。由此，我想我對於你在前面所提起之那個兩可的說法，可以取一種居間的態度，而不採取兩種說法中之任何一種，因之，我對於我設想爲在於「亞當」及「關於人類的各種事情」兩者之間所有之關係，我

認爲乃是內在的，但並不是必然的，不依賴於上帝的自由命令的，因爲上帝的自由命令，如果也視爲可能的，則牠便參入了可能的亞當的概念之中，而在牠變成爲實在的時候，牠也就是實在的亞當的原因了。你說，各種可能的東西之成爲可能，是在於上帝之一切種實在的命令之前，這種反於笛卡兒派的話，我是同意的，但我又認爲，這些命令之自身，也必定要視爲可能的纔成。因爲關於個人的或偶然的眞理所有之可能性，乃是在牠們的概念之中，含有牠們的原因之可能性的。所謂牠們的原因，就是指上帝之自由的命令。牠們之和具有普遍性的可能性，或具有永久性之眞理之不同，就在於這種自由的命令。而具有普遍性的可能性及具有永久性的眞理，則只依賴於上帝的理解，並未預先假定上帝的意志，如我在上面所說明的那樣。

上面這點說法，本來可以說已經夠了，但是爲令人更明白我的意見起見，我要加上這一句：我想，依照「上帝也許已經構成之各種不同的計畫」講，關於創造這個世界，是有無限數之可能的創造方法的；而每一種可能的世界，都是依賴於上帝之某些種計畫或主意（這是爲上帝自己所有的東西）的，這就是說，是依賴於某些種被設想爲可能之主要的自由命令的，或是依賴於某些

種「關於這個可能的宇宙的普遍秩序之定律的。這類定律，和這個可能的宇宙相和諧，而這個可能的宇宙之概念，也爲牠們所決定。同時，牠們又決定在這個宇宙中一切個體的本質之概念。所以，無論什麼東西都是有秩序的，就是神蹟，雖然是不合於某些種二次的規則，或不合於自然的定律，然而牠也是有秩序的。因之，如果上帝已經決定選擇了亞當的話，則關於人類的一切事情，便都不得不像牠們現在所已經在實際上發生出來的那樣，發生出來了。但是牠們之所以不得不這樣發生出來，並不是因爲亞當之個人的概念（雖然牠們是含在於這個概念之中），而是因爲上帝的目的（這些目的，也含在於亞當之這個個人的概念之中，並決定着整個宇宙的概念）。因此，這些目的也決定着亞當的概念，猶如牠們之決定這個宇宙中一切種別的個體本質一樣；所以也決定亞當的概念，那是因爲在這個宇宙中之一切事情都有關係，而每一個個體的本質（牠是宇宙之一部分，牠對於宇宙有一定之關係。），都把整個宇宙表示出來。至於宇宙間一切事情都有關係，那是因爲上帝的各種決意或計畫之間，也有關係。

先生，我覺得你又另外提出一種反對論了。你這種反對論，並不像前面我所已經回答的那一

種一樣，乃是關於事物的發現的，顯然違反於上帝的自由的；你這種反對論，乃是關於事情之本身的，乃是關於我們對於一個個體的本質所有的觀念的，在你看來，因爲我對於一個個體的本質（就是說我自己）有一個觀念，於是你便以爲關於一個個體的概念的意義，我們必定要在這個觀念之中找尋之，不要在上帝對於各個個體所有的概念之中找尋之；而且，猶如在我們想要決定圓圈的直徑的長短，是否爲圓圈之特殊概念所決定的時候，我們只要去考究圓圈之特殊的概念就成了，——猶如這個一樣，所以你便說：無論我是否要做這次的旅行，我之爲我自己，都可以在我對於我自己所有之個人的概念之中，明顯地看出來。

爲使我對於你這種反對論的回答明瞭起見，我同意於你這種意見：在各種事情之間之關係，雖然是可靠的，然卻並不是必然的；我並且同意於你的這種意見：我是有自由去做這次的旅行或不去做這次的旅行的，因爲「我之要去做這次的旅行」，雖然是含在於我的概念之中，但是「我之要做這次的旅行是自由的」，也含在於我的概念之中。反之，凡是能夠被設想爲具有普遍性的東西，無論是要素的概念，還是特殊的或不完全的概念，都不會含在於我之中（由於不完全的概

念，可以推演出我一定要做這次的旅行來）。再，由於「我是一個人」這種事實，我們也可以推演出「我是能够思想的」出來；因之，如果我並不做這次的旅行，則這並不會違反於有永久性的或有必然性的眞理。再，因爲我是一定要做這次的旅行的，所以在爲主詞之我，及在爲賓詞之做這次的旅行，兩者之間必定要有一種關係纔成。如果主詞是一個關於眞實命題的主詞的話，則關於賓詞的概念，時常總含在於主詞之中。所以，如果我並不做這次的旅行的話，則事實上便有了一種遺漏，而這種遺漏，便要將我之個人概念或完全概念破壞了去，或要將上帝關於我所有的設想（甚至是在決意去創造我以前的設想），毀壞了去。因爲在這個概念之中，含有事實的存在或事實的眞理，或含有爲各種事實所依賴之上帝的命令。

你說，如果要決定一個個體的本質的概念，我應該去考究我對於我自己所有的概念，猶如在我們要決定一個圓圈的各種特性的時候，我們必定要去考究這一個圓圈之特殊的概念一樣。你這種說法，我也承認。不過，在這兩個例子之間，是有大不相同之處的，因爲關於我自己的概念，以及關於任何個別的個體本質的概念，比起一個特殊的概念（例如一個圓圈）來，其擴展性要大得

無限之多，而其難於了解的程度，也高得許多。關於圓圈之特殊概念，乃只是不完全的概念，凡是爲一個特殊的圓圈在實際上所會有之狀況，牠都不會含有之。所以在我要了解我是什麼的時候，我如果只根據着「我覺得我是一個會思想的人」，那是不够的，關於把我和「其他具有可能性之精靈」區別出來之一切原素，我必定也要清清楚楚地設想及之纔成。可是對於這一切原素，我所有的只是一種含混的經驗而已。所以，關於一個圓圈的直徑之有幾尺長，其並不包含於普通的圓圈概念之中，乃是我們所容易決定出來的；但是關於我所想去做的旅行，是否含在於我的概念之中，則雖然我們大概還能決定出來，卻並不那麼容易確定地決定出來了；如果不是這樣的話，則做一個預言家，便要和做一個幾何學家一樣容易了。然而，猶如在我們的身體之中，有很多很多爲我們所不能覺到的東西，經驗都不能使我們覺到，卻是關於身體及關於運動之一般的研究，反能使我們知道牠們一樣；所以，經驗雖然並不能使我覺得含在於我的概念中之一切，然而由於我對於一個個人的概念做一般的研究，則凡是屬於我的東西，我都大概能够知道其含在於我的概念之中。

因爲上帝能够構成這個完全的概念（凡是對於發現於我之一切現象，都可以給予以一個理由的東西，都含在這種完全的概念之中。），而且實際上就是構成這個概念的，所以我們可以說，這個概念一定是可能的。而且我們還可以說，這就是屬於我稱爲「我」的那種東西所有之眞正完全的概念，我的一切賓詞之屬於我，猶如牠們之屬於牠們的主詞一樣，就是由於這種概念。所以，除了在我不得不聲明「我是依賴於上帝的」的時候之外，我們是可以證明這個概念，而不提到上帝的。尤其是在我們之得到這個概念，乃是由於上帝的知識之中得來的時候，這種眞理尤其表現得明顯。你說，在上帝的知識之中，有許多種東西，都是我們所不能够理解的。這我承認。但我覺得我們之解決我們的問題，並不一定要借助於這些種東西。如果在一個人之一生中或在整個宇宙之中，有一件事情發生出來，並不和現在所已經發現出來的事情相同的話，則沒有法子能使我們不說：這是爲上帝所已經選出來之另外一個人，或另外一個可能的宇宙。牠必定是另外一個個體。因之，我之所以可以可靠地說：「從前在巴黎的是我，現在在德國的也還是我而不是另外一個人」——我想我之所以能够這樣說，一定有某種先天的理由存在，以使我能够這樣說，而這種先

天的理由，我想又必定是這個：關於我自己的概念，將我之各種不同的狀況聯接起來，或包含有我之各種不同的狀況。如果不是這樣的話，則我們便可以說，在兩個時期中的人，雖然似乎是同一個人，然而並不是眞正一個人了；其實，有些哲學家，他們並未充分地了解本質的本性，及個人的本性，或人自身(beings per se)的本性，他們便貿然認爲在實際上沒有一件東西時常都是牠的呢。我在前面曾說過，各種的物體，如果只具有佔有空間性，則牠們便不會是本質；我之所以這樣說，雖然還有別的理由，然也就是這裏所講的道理。

先生，你對我所提出的主要命題所覺得的困難點，到了這個地方，我想我已經充分地解答了。不過你對於我的措詞，尙覺得有其他不妥之處，你對於這些處，也提出了一些重要的批評，我現在想對於你這些批評，也予以解釋，我以前說：關於一切種屬於人類的事情都可以由之推演出來的那個決意，並不是關於創造一個不確定的亞當的決意，而是關於創造一個一定的亞當的決意——這個一定的亞當，被決定於一切種遭遇之中，是由無限數可能的亞當之中，被選擇出來。關於我這個話，你提出兩點重要的批評，一點是關於亞當之多數性(the plurality of Adams)的，另一

點則是關於純粹屬於可能的本質之實體問題的。關於第一點，你很有理由地說：如果把亞當當作一個特殊的人講，則我們之不能夠設想爲有好些個可能的亞當，猶如我們之不能夠設想爲有好些個我一樣，你這個話我同意。但是在我說有好些個亞當的時候，我並不是把亞當當作一個被決定了的人，我乃是把他視爲一個只具有普遍性的特點的人——就是說，他所受的遭遇，在我們看來，似乎是把亞當決定成爲一個人的，但並不在實際上充分地決定他。又換句話說，好像我們是把亞當視爲第一個人，上帝把他安置在一個樂園之中，後來他又離開了這個樂園，因爲他犯了罪，又上帝曾經用他的肋骨，以造成一個女人。但是凡此一切話，都是不足以充分地決定亞當的，因爲也許有好些個可能的亞當，或好些個個人，都可以被我們將這一切話加之於他們的身上。凡是「不能夠決定其他一切」之有限數的賓詞，我們都可以提到，但終不足以決定一個一定的亞當，決定一個一定的亞當的概念，應該絕對含有亞當之一切種賓詞。這種完全的概念，就是決定一個特殊的人的了。再，我簡直可以說是非常之不贊成「同一個人具有多數性的概念」的，所以我對於聖托馬斯從前關於智慧所說的話，覺得非常之贊成，並認爲是很普遍的眞理；他的話是：要兩個人完

全相同或毫無差異，那實在是不可能的事情。

關於純粹屬於可能的本質（這就是說，上帝永不想將其創造出來之本質），先生，你會這樣說：你實在相信牠們乃都是幻想而已。關於這種話，我想你的意思是說：牠們除了發生於上帝的理解之中，及發生於上帝的自動力（active power）之中之外，沒有別的實體了。如果你的意思眞是這樣的話，則我並沒有什麼異議。不過，先生，我覺得你又對於這種意思，似乎又覺得含有下面的意義：我們如果想把牠們說明得好的話，則我們一定不得不借助於上帝之知識及上帝的能力。你在後面說：『我們絕不把一個本質，設想爲只是可能的而已，除了我們根據着「我們對於上帝所創造的人中之一個特殊的人所有的觀念」以設想。』你這種話，我覺得很對。你又說：『我們想像：上帝於創造這個世界之前，他對於無限數可能的事情，都曾檢閱過；他於檢閱之後，便選出一些來，而又丟開了別的；爲他所選出來的那一些，我們假設就是一些可能的亞當（就是一些第一次的人類），他們之中之每一個，都有一大系後裔，這些後裔與他們之間，有一種內在的關係，而一切種別的事情，其與這些可能的亞當中之一個所有的關係，我們又假設爲和那個被創造出來的亞當，

與他的一切後裔間，所有的關係，完全一樣。這使我們不得不想到：上帝所已經選出來的，就是這一切可能的亞當中之這一個，而任何個別的可能的亞當，則都不是他所願意選出來的。』在你這點話中，你似乎以為：我承認是我的的那些觀念（假使亞當之多數性及可能性，是依照於我所已經說過的的話，又假使這一切的話，都是依照於我們對於「任何種在上帝的思想中之秩序」所有的想法的話。），在我們略為想及這件關於上帝創造亞當的事的時候，是非常之自然而然地要跑到我們的心中來的，其實簡直是不可避免地要跑到我們的心中來的。而且，也許你曾不喜歡我這些觀念，這只因為在你看來，內在的關係和上帝的自由命令，兩者是不能夠互相調和的。在我看來，凡是實際存在的東西，都可以設想為可能的東西，那麼如果實際存在的亞當，在將來是要有某一些後裔的話，則這一個賓詞，我們並不能夠否認其屬於那個被設想為可能的亞當，因為你曾承認過這點：在上帝決定去創造那個可能的亞當的時候，上帝是在於他之中，看見這一切的賓詞的。所以這一切賓詞，就是屬於他的。因此，他眞不懂你關於可能的東西的實體所說的話，何以會同我這種話不能相和諧。我認為，在我們想把一個東西稱為可能的東西的時候，我們只要能夠於牠只存

在於上帝的理解中之時，對牠構成一個概念就成了（關於上帝的理解，如果我說得不錯的話，那就是可能的實體存在之區域）。所以，在我說到可能的東西之時，我們如果能夠對於那類東西，構成其可以證實的命題，則我便滿意了。例如，雖然在這個世界之中，從不曾有過一個完全的正方形，然而我們仍可以說，一個完全的正方形，並不含有矛盾性。如果有人要絕對地反對這些純粹屬於可能的東西，則他一定毀壞了偶然與自由。因爲，如果除了上帝所已經在實際上創造出來的東西之外，並沒有什麼東西是可能的了的話，則上帝所已經創造出來的東西，無論是那一種，都必定是必然的了，而且如果上帝要創造什麼東西的話，他也只能創造那些東西了，他毫無選擇之自由了。

由於這些話，使我希望（這種希望，是在於我做了前面那些說明之後；我對於那些說明，已經時常補充以理由，所以你可以看見，牠們並不是被我虛構出來以避免你的反對的遁詞）：到了最後，你的思想和我的思想，不會像最初時候那樣，有那麼大的差異。你贊成在上帝的各種決意之間，有互相的關係；你承認我的主要命題，在我所說明的意義之下是對的；你所懷疑的，只是在於亞當與各種別的人類事情兩者間之關係，是否是不依賴於上帝的自由命令的而已。你對於你所懷疑

的這點，你覺得你沒有法子了解。但是我已經說過，在我看來，這種關係是依賴於上帝的自由命令的；並說過，牠雖然是內在的，然而並不是必然的。又，你總以爲，在我們說：『如果我對於我所要去做的旅行，我並不去做的話，則我便要不是我自己了。』的時候，是會發生一些困難的；那麼關於這點，我已經解釋過一個人之如何可以說這種話或不可以說這種話。最後，我又曾提出過一個堅決的理由（我以爲有了這個理由，用不着舉例了），這就是：在每個正面的命題（無論是可以證明的還是不可以證明的，是必然的還是偶然的，是普遍的還是特殊的，都無關係。）之中，關於賓詞之概念，總是宛如含在關於主詞的概念之中。賓詞必是在於主詞之中，否則我便不懂得眞理是什麼了。

關於「亞當」與「屬於人類的一切事情」兩者間之關係，我所要求的，並不超過於一個眞實的命題中之主詞與賓詞的關係。因爲我的意思是這樣，所以我說，關於一個個體的本質的概念，含有牠的一切種變動，並含有牠之一切種關係，甚至平常被稱爲外在的那些關係（所謂外在的關係就是說，那類東西之屬於牠，只是由於各種事物所有之普通的互相關係），也包含於其中，因爲『在一個命題之主詞與賓詞兩者間之關係，必定總有某種基礎，而這種基礎，就是在於牠們的

概念之中。』這是我的基本原理，我想一切的哲學家都應該贊同牠。由牠而生的推論中，有一個推論就是下面這個爲大家所同意的定理：事情之所以成爲這樣而不成爲那樣，我們是可以予以理由的；那麼世界上沒有一件事情之發生，會沒有這樣的一種理由。但是這種的理由，其產生牠的效果，常常並不是必然的。有人以爲有的事情之發現，是毫無理由的，其實那只是一種幻想的或不完全的假設。有人覺得，我曾由於上面所說的原理之中，推演出使人驚訝的結論來，其實他們之覺得我的結論驚訝，那只是因爲他們的思想，不慣於依照着完全明顯的思想路線以思想而已。

引起我們做這一切討論的那個命題，是很重要的，而且是應該明白地講出來以使人們同意的；因爲由於牠，我們可以推演出這種的說法來：每一個個體的本質，都依照着牠自己的方式，並在一種一定的狀況之下（所謂在一種一定的狀況之下，就是說，依照着牠之觀察宇宙的觀點。），以將整個宇宙表現出來；再，由於牠，我們又可以引伸出這樣的說法：在一個本質之中一個發現在後的狀況，乃是由於在先一個狀況所生的結果（無論是自由的還是偶然的），並不受別的本質的影響，所以猶如在這個世界之中，只有牠或上帝兩者存在一樣。因此，每一個本質，或每一個完全的

存在物，猶如一個獨立的世界一樣，除了上帝之外，並不依賴任何種別的東西。我們可以說，我的這個論證，是非常之有力的，不但在證明靈魂之不能毀滅上爲很有力，就在證明靈魂之總在牠的本性之中，保存牠在以前所有之一切狀況上，也是很有力的。至於靈魂之保存這一切過去的狀況，牠是用着一種實際上的記憶（這種記憶，時常可以被引起來。），因爲每一個人所稱爲他的「我」的那種東西，靈魂是意識到的，或知道是在於他自己之中的。因爲牠有這種記憶，便使牠可以有實踐的性質了，可以受懲罰與奬賞了，甚至在死後也可以受懲罰與奬賞了，因爲不朽之事，如果沒有記憶，便沒有什麼價值。但是各種本質之獨立性，並不妨害牠們互相間之互相動作，因爲一切種被創造的本質，都同是一個最高的造物主，依照着同樣的方案，以繼續不斷的創造出來，而使其表現同樣的宇宙或同樣的現象的，所以牠們互相之間，乃是很正確地互相和諧着的。由此，使我們要說：這一個本質之對那一個本質發生動作，那是因爲這一個之將現象變動之理由或原因，表現得比那一個明顯些——這種道理，略似於我們之把運動歸之於船而不歸之於海；但是這點道理，如果我們要說得抽象的話，則我們便要得到另外一種假設，這就是說，如果就運動之自身講，就牠之並

不與牠的原因發生關係講，則我們是可以把牠視爲一件相對的事的。所以，在我看來，被創造的各種本質互相間所有之互相關係，我們必定要明瞭纔成，而且我們務必不要把這種互相動作，設想爲好像是有一種物理上的眞正影響，或設想爲有互相依賴之意。但後面這一種觀念，是決不能够被人們設想得很清楚的。所以，在靈魂與身體的關係成爲問題的時候，或在一個精靈之動作與情感，與另外一個被創造的東西的關係，成爲問題的時候，有許多人都覺得不得不承認：在關係中之兩邊之有直接的影響，乃是不可思議的。然而，所謂機會原因的假設，在我看來，在一個哲學家看來，其說明現象也是不滿意的；因爲照那種假設，事實上便要繼續不斷地有神蹟發現，事實上便要好像是每在心靈有思想的時候，上帝便改變着關於身體的定律了，或好像是每在身體上有一個運動的時候，上帝便在於靈魂之中，引起別的思想來，以改變靈魂原來之有規則的思想進行了——總而言之，便要好像是上帝時時刻刻都在干涉我們之日常生活之事情，而不是使每個本質總保持着牠之進程，及總遵守着他對牠所立的定律了。所以，只有相伴的假設，或各種本質互相之間互相和諧的假設，纔能够在一種完全可以設想的方式之下，把這些事情說明之，而且，因爲在我看來，

只有這個假設，是可以說明這些事情的，及爲不可避免的的原故，所以牠和有理性的生物之自由，比起干涉的假設或機會原因的假設來，似乎也要更和諧些。我們可以說，上帝之創造靈魂，在開始的時候，就是把牠創造成爲這樣：關於日常生活中之事情，上帝並不需要予以干涉；而凡是發現於靈魂的事情，都是自己發生的，在發生的時候，靈魂並不需要把牠自己適應於身體上的事變連續，同時，在身體上發生變動的時候，身體也並不需要適應自己於靈魂。兩者都是各自依照着他的定律以變動，靈魂在自由地發生牠的動作，身體則沒有自由地在發生變化，然而兩者都在同一現象之中和諧。不過身體乃是牠的身體的形式，因爲牠對於一切種別的物件，都依照着牠們對於牠自己的關係，以將牠們的現象表示出來。

一個具體的本質對於另外一個具體的本質發生動作之事，似乎是很顯然的，可是我還要予以反對，這也許是奇怪的事情罷。但是，就使有一些別的人，也已經同我一樣持反對的態度，我還要認爲那只是一件想像上的把戲，而不是一個明瞭的概念。如果身體乃是一個本質，並不是一個單純的現象，如一條虹那樣，也不是一種由於偶然或由於堆積以成的存在物，如一堆石頭那樣，則牠

之要素，不能就是「具有空間性」，我們必定要把牠設想爲一種略合於靈魂，而又被稱爲本質的形式的東西纔成。雖然在以前，我所有的意見與此很相異，但我現在卻已經很相信這點了。但是，雖然關於各種物體之基礎，經院哲學家所有之這種普通的與形而上學的說明，我是非常之贊同的，但是關於各種特殊現象之說明，我也主張微點學說（corpuscular theory），並認爲在說明這類特殊的現象上，如果使用形式與性質之類的名詞，那便會毫無所獲。假使我們在心中，總認爲機械學上的原理或定律及力學上的原理或定律，並不只是依賴於數學上的佔有空間性而已，此外牠們還有些形而上學上的因素，則我們便可以說，自然界是一定要從數學上與機械學上以說明之了。

至此，我覺得，含在「我以前送給你的那個節目摘錄」中之命題，不但似乎比以前更成爲易於了解些，恐怕更要成爲可採取些，而且其重要性，恐怕比我們在當初所覺得的那樣，也更要甚些。

十　來布尼茲寫給阿諾的信。

一六八六年七月十六日，於漢諾威。

先生，我對你的才能，總是非常之欽佩的，所以就使在我想到你對我的批評是不好的的時候，我也並不肯說別的話，我也只說着在我想來是很足以表示我對你謙虛的話；所幸你現在對我的態度也是很寬宏大量的，於是使我的興趣又恢復起來了——你對我之這種寬宏大量的態度，我非常之感激，我要深深地銘在我的心中，因為牠使我感激地覺得：你對我是很和藹的。我之為着想表明我自己的主張，和「你所認為我在堅持着的那類主張」並不相同起見，因而便不得不把話說得稍為激烈一點，那是因為我極端反對那類主張的原故；而且因為我想到你是很贊成那類主張的，所以在我看着你把那類主張加之於我的時候，我所說的話便尤其過火了。關於我的意見之沒有危險性，我想我已經說得很明白了，我希望關於牠們之眞理，我也已經明白地剖釋了。本來，這並不是絕對需要的，而且因為那種眞理之本身，就使是錯的的話，也既不會有損於虔誠心，也不會有損於我們的友誼的原故，所以我並不想用同樣的力量來為牠辯護。如果我附在這個信中那幾張紙，對於你上次寫給我的那封和藹的信——在那封信中，關於我上一次給你的答覆之如何不滿你意處，你已經很明白地指出來，並且你的話也講得很動聽——曾有所回答的話，那並不是因

爲我想要你再花時間來考慮我的理由，因爲我知道你很忙，你有更重要的事情要做，而這類抽象的問題，如果要問的話，那是耗費時間的。但是我之所以終於給你有所回答，那是因爲我想：這類抽象的概念，有時也能够偶然地爲人們所想到，那麼如果將來在事實上眞有了這樣偶然的事情發生出來，因而使你也願意去思索這類抽象的概念的話，我希望我的回答，至少也可以讓你拿來考慮一下。我爲我自己的利益起見，及爲明瞭幾種含在我的節目摘錄中之重要的眞理起見，我非常之願意你能有那樣的機會而將我的回答再拿來考慮一下，因爲如果你能够採納我的意見，或至少能够承認我的意見並沒會含有危險性的話，那在我會覺得非常之榮幸的。我說，如果我並不是在好久以前，就懂得重視公衆的利益——公衆所注意的事，和爲你所費時間去做的事情，是完全不相同的——而輕視我自己的特殊利益的話（不過我自己的利益，也決不是小的。），則我是很願意能有那樣的機會而使你再拿我的回答來考慮一下的。其實我已經由於你的信而經驗到我自己的這種特殊利益了；而且我很知道，在這個世界上，除你之外，實在很難能够有另外一個人，更能够深入研究以達於我們所討論的這個問題之核心的了，也很難能够有另外一個人，更能够對

於這樣一個深奧的問題比你更有所發見的了。先生，我尤其感激你不盡的，是我本只要求你對我要寬厚點，可是你竟說了我許多好話了。我之說這些話，只是要表示我對於你之這種寬宏大量的態度，是非常之受感動的；而因爲這種寬宏大量的態度，在一個最偉大的人的心中，乃是非常的，甚至於是超過非常的，所以我更非常之受感動。像你這樣一個偉大的人，爲顧全令譽起見，常常不但預防別人的批評，也預防自己的批評。本來應該是我向你請求諒恕的，但是在事實上，你卻先行諒恕我了；我要深深感謝你的這種善意，我時常都要把你願意與我締交之榮幸銘存之於心中——你之善意，你之願與我締交，我都應該尊視爲極可寶貴之事，因爲牠使你行事，合於基督教的與高貴的情操。

自從我上次榮幸地看見你之後，我在學術上曾有幾種研究，現在在這裏，我覺得我不能不向你說一說我對於法律學，曾做過一些種探討，而研究的結果，使我覺得：爲着得到確實的定律——這類確實之法律上的定律，在德國既很感缺乏，在法國也許同樣感到缺乏——起見，及爲着創立簡便的與優良的法律手續起見，似乎我們可以創立出一種既很有用而又有永久性的東西來。現

在的法律，對於案情之時間，可謂甚爲嚴格，如在路易（Louis）法典的模範之下所編成的法律，就是這樣的；那麼現在爲着改良法律起見，在我看來，如果只對於這種關於案情之時間持以嚴格，那是不够的；因爲在法律上，如果有一件案情之理由本是很對的，但因爲拘於形式便把案情辦錯了，則這種事情，猶如一個外科醫生之治病，總在繼續不斷地割去病人之手與脚一樣。一般的法律家說：關於改良法律上詐術之事，路易皇已經做過了，那麼我想：在這方面上，還有些重要事情是可以做的。

關於鑛學，我也曾頗有與趣過，因爲我們在我們德國所有的那些鑛，我曾去看過——我常常受我的主人的命令而去看看這些鑛區。關於各種鑛物之構成，我想我曾有過幾種發見，不過我的發見之側重點，不是在於各種的金屬鑛之構成，而是在於各種金屬鑛存在於其中之鑛之構成，或其中含有各種金屬鑛之鑛物之構成。例如，我曾經把石盤石的構成之情形發見出來過。

此外，我又曾收集了很多關於不倫瑞克歷史之傳記及官爵。近來我又看到一件公文，那是關於希爾得珊（H ildesheim）教區（這個教區是被封爲聖徒之亨利第二（Henry II.）的。）

之邊界問題的。在這件公文中，我們看見有下面這句很足使人驚奇之句子：『爲着他之忠心的妻與子之安全。』向來人們都以爲，他對於他的妻聖孔尼空（St. Cunigunde），總是持着童貞的態度的，可是現在竟有這句話，這實在是和我們平常所信相反了。

此外，我又曾常常用形而上學與幾何學上之抽象的思想來消遣。關於幾何學，我曾發見一種新的切線（tangents）方法。這我曾發表之於來比錫雜誌（Journal of Leipsic）上。關於這個問題，休特（Hudde）及笛斯留斯（De Sluse）本曾經先後有過很深入的研究，這是你所知道的；但是在他們的研究之中，尚有兩事未曾見到。第一件是：當未知數或未定項表現於分數式（fractions）或不盡根式（irrationals）之中的時候，我們爲着採用分數式或求根式的方法，必定要把分數式或不盡根式取消了纔成，可是這要使我們的計算工作，非常之麻煩累贅，而至於不能夠做；但是我的方法，則全不受分數式或不盡根式之累。關於切線方法之另一種錯誤，是牠並不應用之於笛卡兒稱爲機械的那類線（這類線我以爲最好稱爲「超越的」（transcendental）線。）之上；而我的方法，則猶如應用之於別種線之上一樣，也應用於這類線之上，而且關於擺線的切線，或關於任

何種線之切線，我都能夠計算出來。在一般上講，我也能夠將計算這些線之方法，表示出來；而且無論笛卡兒先生可以怎樣說，我總認為這些線是必定要歸之於幾何學之中的。我的理由是這樣：有些種分析性的問題，牠們是沒有次的，或牠的次數是不知道的；例如，試將一個角，按着這條線與那條線所有之不能計算的比例而分割之，就是這樣的例子。這個問題，既不是平面幾何中之問題，也不是立體幾何中之問題，也不是超立體的幾何中之問題，然而，牠終究是一個問題。就是因為這個道理，我就稱牠為超越的問題。下面這個也是這類的問題：試解下面這個方程式：$x^x + x = 30$。在這個方程式中，未知數 x 也現之於指數之中，而一個方程式之次數也是不知道的。在這個例子上，我們很容易看到 x 是等於 3，因為 $3^3 + 3$ 或 $27 + 3$，就是等於 30。但是這類方程式常常並不是如此容易解的，尤其在指數不是一個合理之數的時候更難解；我們要想解牠，必定要求助於適宜於這個目的之線或軌跡（這類線或軌跡，因為是適宜於這種目的的，所以又必定要認為屬於幾何學的領域纔成。）纔成。那麼，我們可以說，笛卡兒所要拒絕之於幾何學之外的線，其所依賴之方程式，本是超越於代數的次的，但牠們並不出於分析的範圍之外，也不出於幾何學的範圍之外。所

並不爲笛卡兒所拒絕之線，我要稱之爲代數的，因爲牠們是在於一個代數的方程式之中，成爲一種一定的次的。而另外那類的線，則我便要稱之爲超越的。這類的線，我可以化爲能夠計算，而且牠們的結構，我也可以指出是由於點或是由於運動以成；再，如果我敢大膽而說的話，我還能夠給牠們以分析。

關於形而上學，我能夠用着幾何學上之證明的方法，而提出兩個根本眞理來。這兩個眞理就是：第一、矛盾的原理（因爲，如果有兩個矛盾的東西，同時都是對的的話，則推理之事，便要成爲無用的了。），第二、沒有一件事情是沒有理由的，或無論那一種眞理，都是有其不假經驗之證據的——這就是說，可以由於名詞之意義而引伸出來，雖然我們常常總是沒有能力去做到這種分析，然而那沒有關係。一切種關於機械學上的問題，我都將其化爲一個形而上學上的命題；有好些關於因果問題之重要的命題，我都化成爲幾何學的方式，關於相似問題的，也如此；我由於我的定義，我很容易就證明出幾種眞理來，而歐幾里得(Euclid)則要由於迂曲折的方法方能證明之。

有些人們，在其對於他們的問題已經找不出證據來的時候，他們便借助於他們的觀念了，而

且他們對於「每個明顯的與清楚的概念都是對的」這個原理，也往往予以誤用。那麼我對於這班人們之思想、習慣也是不能贊許的。因爲我主張，我們對於明顯的知識，必定要立有標準纔成。我覺得，我們的思想，往往並不用到觀念；有些種符號，牠們的含義我們常常誤認爲我們是知道的，我們在思想之時，往往並不用到觀念而即用這類的符號，而因之，我們的思想便成其爲不可能之幻想了。那麼我因爲看到了這點，所以我便主張：判明一個觀念爲眞正的觀念之標準，乃是牠之可能性，是能夠爲我們證明的；至於證明之本身，無論是不假經驗的（就是去設想牠的原因或理由），還是要假經驗的（在經驗使我們知道「牠在實際上是存在於自然界之中」的時候，就是要假經驗的。），那都沒有關係。就是因爲這個原故，所以我便認爲：在一個已經被予以定義的東西，我們已經知道是可能的的時候，則牠的定義是可靠的；否則牠的定義，便要成爲只是名義的，而我們不能夠予以相信了；因爲被予以定義的那個東西，如果偶然含有矛盾的話，則兩個互相矛盾的原素，便都可以由於同一個定義之中推演出來了。就是因爲這個原故，所以你之反對麥爾伯蘭基神父(Father Malebranche)，便是很有理由的。你說：我們必定要把眞實的觀念與錯誤的觀念，分別得

清清楚楚纔成；有些人以爲自己的知識，是明瞭而清楚的，其實他們的知識，乃只是想像而已，那麼我們對於這類的想像，必定不要過於信任纔成。你之這種說法，是很有理由的。

關於我們所討論之這類的思想，特別是足以引我們走入神學中去之思想，據我所知道的人講，我覺得沒有一個別的人，比起你來更能夠研究牠們了；關於這類思想，沒有幾個人具有必需之研究根底，沒有幾個人具有必需的博學；沒有幾個人具有公平的態度，如你現在對我的態度那樣。像你這樣的人，實在是不容易再找出一個來的；我祈禱上帝給你長命，祈禱上帝不要急速就把我們這樣一位好人拿去。

十一　阿諾寫給來布尼茲的信。

一六八六年九月二十八日。

先生，你上次的來信說，我可以在有空的時候，纔來答覆你；那麼在我接到你信的時候，因爲想到你這種話的原故，所以當時我便不卽答你的信，而一直等到我已經做完了一件我當時已經開始了的工作之後，纔能寫這個信把你，我上次給你的信，因爲和你做客氣的討論，所以其結果，我便

算有所得了；因爲你「原諒我以前冒犯」之態度，是非常之光榮與和藹的，我想世間沒有一件事，能更比你之這種態度更光榮與和藹了。我老實承認。關於個體本性的概念，我起初本是懷疑的，但是經你這一般說明之後，我算滿意了。我之承認這點，我並不覺得怎樣爲難；因爲我認爲，一個君子的人，對於一個眞理，如果別人已向他解釋明白了的話，他就應該採納之，不應該對於採納覺得有什麼爲難。你所說之下面這個論證，我是非常之受感動的：在每一個肯定的眞實命題（無論是必然的還是偶然的，是普遍的還是單獨的。）之中，關於各種屬性（attributes）的概念，都宛如含在於各種的主詞之中。賓詞就含在於主詞之中。

現在我所尙覺得有困難的，是關於各種東西之可能性的問題，及關於「把上帝設想爲猶如他是在於無限數可能的宇宙之中（這些可能的宇宙，是在他創造現在這個宇宙之時，他同時看到的，但他並不選出來而創造。），選出現在這個宇宙（就是他所創造出來的這個）來的樣子」這一點。但是因爲這種問題，對於個體本性的概念並沒有適當的關係的原故，並因爲我如果想要把我對於牠所想的明白地講出來，或想要把我對於別人的思想中所覺得可反對之點（我之所

以覺得可反對，那是因爲在我看來，牠似乎並不合於上帝的能力。）明白地講出來，那就必定使我思索得非常之仔細的原故，所以我希望你原諒我，我不再講這個問題了。

在你給我的信中，有兩點在我看來似乎是重要的，但我並不怎麼了解牠們。我現在想請你把這兩點解釋給我。

第一點是關於『相伴的假設及各種本質互相之間互相和諧之假設』的。關於你之這種假設，你所說的話，我不懂得你的意思之所指。你認爲，由於這種假設，關於靈魂與身體之關係，及關於「一個心靈所有的動作或感情之與任何種別的被創造的東西」之關係，都可以說明之。你的這種思想，在你看來，既不和那班主張着「靈魂直接影響於身體，身體也直接影響於靈魂」的人相合，也不和那班主張着「只有上帝是直接的原因，身體與靈魂只是互相爲機會的原因（occasional cause）而已」的人相合。那麼在你說明你的這種思想之時，你所說的話，我眞不能够懂得。你說：『上帝之創造靈魂，乃是使其對於平常的事情，牠並不要有所變動；而凡是發現於靈魂的事情，那都是由牠自己發生出來，牠並沒有使那種事情，和在身體上所生之結果和諧起來之義務；而凡

是發生於身體的事情，牠也是自己發生出來，並沒有使其和靈魂上所生的結果相和諧之義務。各自依照着各自之定律以變化。這一個有發生動作的自由，但那一個則沒有選擇之自由，牠們乃是在於同一個現象之中，互相和合起來的。』關於你的這種思想，我們現在可以舉一個例子以使其明瞭。假使有人弄傷了我的手臂了。這件事，在我身體上，只是一種身體的變動而已，但在這件事發生的時候，我的靈魂立刻便有一種痛的感情。這種痛的感情，如果這種受傷的事情不是發生之於我的手臂上的話，牠是不會發生出來的。在這件事實上，我們的問題是：這種痛的感情之原因是什麽呢？有人說，這是因爲我的身體對我的靈魂發生了動作；又有人說，這是因爲在我的手臂受傷的時候，上帝便直接在於我的靈魂之中，產生出痛的感情來：但是你對於這兩種說法，都是反對的。你的意思一定是這樣：把這種痛的感情生之於靈魂之中的，就是靈魂自己；在你說：『於身體發生變動的時候，靈魂也發生變動，那是發自於靈魂之自身』的時候，你的意思之所指也一定就是這樣。聖奧古斯丁從前也就是持這種見解，因爲他以爲：身體上的痛，並不是別的東西，只是悲傷而已，而悲傷在他看來，則是在身體受不好的影響的時候，由靈魂自己所生出來的。但是有些人，他們否認

靈魂在悲傷之前，曾知道牠的身體是受着不好的影響的，他們以爲在事實上，痛的感情乃是告訴靈魂以身體上受傷的原因；那麽對於這種人，能有什麽回答呢？

我們現在且再舉一個在靈魂發生動作的時候，身體也發生變動的例子。如果我想把我頭上的帽取下來，我便舉我的手到我頭上去。我之這種把手舉到頭上去的動作，決不是依照着平常之運動定律的。那麽牠的原因是什麽呢？牠的原因是：身體上的精神們（spirits）。譯者按：這種精神，也稱動物精神（animal spirits），是向來哲學家們假設爲流通於各神經間之物，不是平常所謂物質精神之精神。），走入到了末梢神經中去，因而使刺激牠們而使其發生動作起來。但是這類身體上的精神之走入各種末梢神經，並不是決定之於牠們自己的。牠們並不自己發生出運動來，以使他們去走入到各種末梢神經之中去。那麽到底是什麽東西使牠們走入各種的末梢神經之中呢？是上帝嗎？是上帝在我想要舉手的時候，便使牠們走入各種的末梢神經之中嗎？這是主張機會原因說的神父們所說的話。你似乎並不贊成他們的主張。那麽一定是我們的靈魂之自身了，但這一說你似乎也並不贊同，因爲如果主張這一說，其結果使要成爲主張靈魂直接影響於身體了，而你

似乎是否認一個本質能够直接影響於另一本質的。

第二點我希望得到你的指示的，是關於你下面這種說法的：『爲使一個物體或一個物質，成爲不是一個簡單的現象（如一條虹），也不是由於偶然或由於聚集而成之一堆東西（如一堆石頭）起見，我們一定要把牠視爲不只是具有佔據空間性而已，我們一定還要視牠爲具有另外一種特性——我們可以稱爲本質的形式而又和我們稱爲靈魂的那種東西相符合的特性。』關於這點，我有很多意見要問你。

第一、照你講來，我們的身體和我們的靈魂，乃是兩種眞正不同的本質。那麼，如果我們對於身體，除加以具有佔據空間性之外，再加以一種本質的形式，則我們很難設想在實際上眞有兩種不同的本質，因之，我們也就不能看出這種本質的形式，和我們稱爲靈魂的那種東西，有若何之關係。

第二、這種屬於一個物體之本質的形式，如果不是具有「佔據空間性」的及具有「可分析性」的，則他必定是具有「不佔據空間性」的及具有「不可分析性的。如果我們取後面這一說，則牠似乎便要成爲不能毀滅的東西，猶如靈魂一樣了；如果我們取前面那一說，則似乎我們之把

一個物體視爲一個單一的東西，其爲不通之事，猶如我們之把牠視爲只具有佔據空間性一樣了。因爲，使我們不容易把一個物體設想爲一個單位的，就是佔據空間性之可以分析成爲無限數之部分。所以，這種本質的形式，只要牠也如佔據空間性一樣，可以予以分析，則使我們感覺困難之處，決不會因之便消除了去。

第三、使一塊大理石成爲一個單一的東西的因素，就是這一塊大理石之本質的形式嗎？如果是的，則在這一塊大理石被分割爲兩塊而不成其爲一塊的時候，這塊大理石之本質的形式將成爲怎麼樣了呢？牠會被毀滅了去嗎？還是牠要變成爲兩個了呢？如果把這種本質的形式，視爲一個本質，而不把其視爲存在物之一種方式的話，則第一種說法是不可思議的；而且，我們也不能把牠視爲存在物之一種方式，因爲如果我們那樣，則本質便要成爲一種佔據空間性了。可是你的思想顯然並不是這樣。而且，如果這種本質的形式是可以變成爲兩個的話，則一個物體之具有本質的形式，和牠之沒有具有本質的形式而只具有佔據空間性，不是一樣了嗎？

第四、從前有些經院哲學家，曾對於一切種物體，予以一種總的形式，就稱爲具體物的形式

(formam corporeitatis)；那麽你可也對於佔有空間性，予以一種總的本質的形式嗎？還是你要認爲本質的形式，乃是很多的，而且是不相同的，猶如那許多種互不相同的物體一樣呢？而且這許多種互不相同之本質的形式，是不是依照着各種物體之不同的呢？

第五、在我們說爲我們所居住的只有一個地球，照耀着我們的只有一個太陽，費着好些日子來環繞地球的只有一個月亮——在我們這樣說的時候，我們所歸之於地球，歸之於太陽，歸之於月亮的那種單一性，你要認爲是怎樣的呢？你可以認爲由於許多個互不相同之部分以構成之這個地球，必定要有一個爲牠所特有之本質的形式，以使牠具有這種的單一性嗎？我覺得你似乎並不相信這個。同樣的道理，我可以拿來應用之於一棵樹，一匹馬，甚至我還可以應用之於混合物之上；例如，牛奶就是由於乳清、乳精以及使牠堅硬起來的那一種原素所構成的。那麽在這個例子上，是有三種本質的形式呢？還是只有一種呢？

第六、我們可以說，沒有明瞭清楚的觀念之本體，一個哲學家是不值得去承認的；而關於這些本質的形式，我們又可以說，牠們是沒有明瞭清楚之觀念的。況且，你對於這些本質的形式，又不讓

我們用由牠們所生的效果來證明，因爲你認爲一切種特殊的自然現象，都應該用微點哲學來說明，如在說明中用着這些本質的形式，那是沒有什麼益處的。

第七、笛卡兒派的人們，他們爲着求各種物體中之單一性起見，他們便否認物質是能够做無限之分析的，並認爲我們應該承認有不能分析之原子存在；可是我覺得你並不做這種的主張。

我已經細讀過你的小册子了，我覺得牠的結構很細緻。不過我請你要小心，因爲恐怕笛卡兒派的人們讀了你的書之後，要回答你說：你的書並沒有反對他們的主張之處，因爲有的事情爲你所斷言的，在他們看來會以爲是錯的。例如，你說一塊在下落中之石頭，牠之得到牠之加速度，乃是得之於牠自己。牠們對於你之這種說法，會說：這種的加速度，乃是來自於各個的微點。這些微點，在其上升的時候，牠們對於一切種阻礙牠們的進程的東西，都使其下降，並把牠們所有之運動，給予一部分之於牠們。因此，如果那個比A物體大四倍的B物體，在其下落一英尺時所有之運動量，要較大於那個A物體在下落四英尺時所有之運動量的話，便沒有什麼足可驚奇的了，因爲壓迫着B物體的各微點，其所傳給B物體的運動量，是和牠的質量成爲比例的，而壓迫着A物體的各微

點，其所傳給A物體的運動量，也是和牠的質量成爲比例的。我之說這個話，並不是要你相信這種的回答是健全可靠的，但我想至少你應該看看這種回答是否也有其理由。到底笛卡兒派的人們對你的小册子有什麼話說，如果承你見告，我是很願意知道的。

笛卡兒在他的信件中，關於機械學的普遍原理所說的話，我不知道你曾經留心過沒有。我似乎覺得，在他想要證明：不用機械以舉起若干重量所需用之力，可以在使用機械的場合之下，舉起三倍或四倍之重量——在他想要證明這個的時候，他曾聲明他並沒有注意到速度的問題。不過我的記憶也是不很淸楚的，因爲我從前之研究這類事情，乃是時輟時續的，而且只在有空的時候方研究及之的，而且至今已有二十年以上未看那類的書了。

先生，關於我所提出之那兩個疑難之點，我並不願意你丟開你的任何種工作（就使是不重要的工作也不要丟開。）而來回答我。你可以在高興的時候而且在有空的時候纔回答我。

你從前在巴黎所發明的那兩種機器，不知道你已經做完了沒有？如果你肯告訴我，我是很願意知道的。我所指的那兩種發明，一種是屬於數學的範圍之內的（這種發明，似乎比巴斯噶先生（M. Pascal）所發明的那一種，完美得多。），而另一種則是一種絕對準確的表。

十二　黑森來因法爾次伯爵寫給來布尼茲的信。

一六八六年十月三十一日。

現在我把阿諾先生來的一封信附在這封信內寄去給你。這封信已來了兩個星期了，因爲我疏忽之故，至今纔寄把你，這是很抱歉的。我因爲從事於別的事情很忙的原故，這封信我並沒有讀牠；而且你們所討論之這類的問題，也過於玄奧，這也是我不讀牠的原因。現在除寄給他的信之外，再寄你四種書物——這也是可以使你有興趣去研究的。

十三　自十一月二十八日至十二月八日寫給阿諾先生的信的草稿。

相伴的假設，是由於我對於本質所有的概念所生出來之一種結果，因爲在我看來，關於一個本質之個體的概念，乃是含有將來所要發現於牠之一切的，而完全的存在物之與不完全的存在物不同之處，也就在於此了。那麼，因爲靈魂就是一個個體的本質的原故，所以在牠的概念，或觀念，或要素，或本性之中，便含有將來所要發現於牠之一切了；而上帝因爲是把牠看得很透澈的，所以

他便看見牠在將來要做什麼事，或在將來要受什麼影響，並看見牠在將來所會有之一切種思想。那麼，因爲我們的觀念，乃只是由於靈魂的本性所生出來的結果，而且是借助於牠的概念，以在於牠之中生出來的，所以我們如果要問到這一個特殊的本質對於另外一個特殊的本質發生影響之問題，那是無用的。此外，關於這種影響爲不能說明的的問題，也是無用的。在我們的身體上什麼運動的時候，我們跟着確也就有了某些種思想發生了出來，而在我們有某些種思想的時候，我們的身體上確也跟着就有某些種運動發生出來，但這是因爲每一個本質，都將整個宇宙依照着牠自己的樣式以表現出來，而這種將宇宙表現出來，在身體上是一種運動，而在靈魂上也許就是一種痛苦了。我們平常總慣於把動作之事，加之於將宇宙表現得較爲明顯的那個本質（也就是被稱爲現象之原因的那種本質）。例如，在一個物體於水中游泳的時候，構成水之各個微分子，是有其無量數之運動的，凡在這個物體離開一個一定的地方之時，附近之水都要以最迅速的方法以將這個物體離開之部位塡滿起來——但是雖然如此，我們平常還是說這個物體在那裏動。我們平常之說這個物體就是這種運動之原因，就是這個道理，因爲我們用着牠，可以將所發現出來之

現象，明白地說明之。但是，如果我們去研究物理學及運動的本體一下，則我們便很容易做這樣的假設了：那個物體是靜止的，而其餘一切的東西則是運動的，因爲每一個運動之本身，都是相對的；這就是說，所謂運動，乃是位置之變動，而這種位置之變動，我們是不能够正正確確地加之於任何一種東西的：我們平常之把這種變動加之於某一物體，那是根據着牠之最足以將整個現象說明得最明白。其實，如果我們把所有的現象，無論是大的還是小的，都拿來講的話，則實在只有一個假設，是足以把一切種現象，都明瞭地說明之的。所以我們可以說：在物體在水中游泳這回事之中，這個物體雖然並不是這回事之一個有效之直接的原因，然而牠的觀念，至少是在上帝的理解之中，爲這回事之最終的原因，或者你願意換一個說法的話，你也可以說牠是在上帝的理解之中，爲這回事之一種模範的原因（註三）；因爲，如果我們要問運動到底有什麼實體的話，我們可以做這樣的設想：上帝顯然是想要把他在這個宇宙中所產生出來之一切種位置的變動之事，使其和那條船在水中游行之時所生出來之那類位置變動之事相符合。難道那條船在游行時所發生出來的現象，不正正是和上帝所想要產生出來的一樣嗎？因爲我們如果想要把牠們兩者之間認爲有什

麼眞正的不同，那簡直是不可能的呀！如果我們要從形而上學上正確地講來，則我們之沒有理由去說：那條船爲着使水發生那麼多之圓圈式的運動（因爲船一去，水便塡充了船原來所佔的地位了，所以是圓圈式的運動。），於是牠便對於水予以壓迫；猶如我們之不能够去說：水是自己發生出壓迫力來，以使牠自己發生出那些圓圈式的運動，於是便使船得以向前進了。除非我們說：上帝顯然是想把他所產生出來之這許多的運動弄成爲互相配合得很好的，我們不算是對於現象予了眞正的原因；而且，因爲關於特殊的事情，我們如果用上帝的動作來說明，那是不合理的的原故，所以我們要用船來說明；雖然我們如果把現象分析到了最後，我們就會看見各種不同的本質所生的一切種現象之得以互相和諧，那只是因爲牠們乃是由於同一的原因（這個同一的原因就是上帝）所生出來的結果，但是我們還是要用船來說明。所以每一個個體的本質，都是將上帝對於整個宇宙所有的決意，表現出來的。覺得痛這回事，我們之所以歸因之於身體上的變動，那亦是因爲這種道理；因爲我們這樣，我們可以把現象弄成明瞭些，而且這樣，是足以使我們去產生出各種的現象來，或使我們去阻止各種現象之發生的。不過，爲着避免糾纏不淸之事起見，我說我們只

是有思想而已，我們所產生出來的，只是思想而已，又各種的現象，也只是思想而已。但是，因爲我們的一切思想，都不是有效的，而且不是足以產生出具有某種本性之別的東西來的，又因爲在各種現象之間所有之具有普遍性的關係，我們是不能夠尋找出來的，所以我們必定要根據着經驗，而把注意點放在從前曾產生出思想來之那類東西之上。我們各種感官之發生作用，就是這個樣子，而我們之稱爲外界的動作或在我們之外的動作的，也就是這個。

（註三） 模範的原因在法文爲 Cause exemplaire。

相伴的假設，或各種本質互相之間有其互相和諧之假設，是由於我對於每一個本質所說的話而生出來的。我對於每一個本質所說的話是：每一個本質，都將將來所要發現於牠之一切種事情，包含之於牠之中了，而同時，牠又是將整個宇宙依照着牠自己的方式，以表現出來的。例如，爲身體上用着一種運動的方式，或用着一種位置變動的方式，以表現出來的那種東西，也許就是在靈魂上用着「覺到痛」的方式以表現出來的那種東西。因爲痛只是思想的原故，所以如果牠們是由於一個能思想的本質所生出來之結果，我們一定不要有什麼驚奇。如果有某些種思想常常都

是和某些種身體上的運動同時發生出來的話，那是因爲在最初的時候，上帝之創造一切種本質，乃是把牠們創造成爲在將來牠們所要發生出來之一切種現象，都要用不着互相有直接的影響便互相符合起來。其實互相有直接影響之事，甚至於似乎是不能够說明的呢？拿這種相伴之假設和機會原因的假設比較起來，也許笛卡兒要採取相伴的假設而不採取機會原因的假設呢？因爲蓋我所知講，他對於這個問題，從來不曾表示他自己的態度過。先生，你說聖奧古斯丁從前也主張這種見解，因爲他主張「痛」並不是別的東西，只是靈魂在身體受到不好的影響之時，所有之悲傷；這是使我又快樂又驚奇之事。這位偉大的人物，他對於各種事情所有之思想，確是很深入的，不過，靈魂之覺到牠的身體之受到不好的影響，並不是因爲身體對於靈魂發生了一種影響，也不是因爲上帝把這個消息去告訴牠而對牠予以一種特殊的干涉作用，而是因爲靈魂的本性，在上帝最初將其創造出來的時候，乃是使牠在後來發生思想的時候，都要和身體上的運動相和諧，所以現在凡是在身體上發現出來的事情，靈魂也都將其表現出來。同樣的道理也，可以拿來應用之於我舉手去取下我的帽子的運動。在這個事例上，我們要問：影響各個的精神而使其走入爲某種物質

所構成之末梢神經中去的東西，到底是什麽呢？對於這個問，我這樣地回答：精神們之所以跑到末梢神經之中去，一半是因爲各種的物體，根據着平常的運動定律以生之印象，一半是因爲各精神們甚至於是各末梢神經們，都有了那樣的傾向。不過，因爲各種的事情，都是互相和諧的，所以這一切的傾向，只有在靈魂中有要做這件事的意志的時候，牠們纔發現出來。所以，靈魂對於身體上所發現的事情之秩序，並不影響而使其發生什麽改變，而身體對於靈魂中所發現的事情之秩序，也不影響而使其有什麽變動（就是因爲這種道理，所以我們不應該用各種的形式來說明自然的各種現象）。這一個靈魂對於另外一個靈魂的思想之連續，並不影響而使其發生什麽改變。在一般上講，一個特殊的本質對於另外一個特殊的本質，都並不影響而使其發生什麽變動。其實，我們如果認爲有這種影響，那也是沒有用的，因爲每一個本質，都是一個完全的存在物，牠自己就是可以用牠自己的本性，來決定所要發現於牠之一切事情的。然而，我們還很可以說：我的意志就是我的手臂上舉起來之原因，而我的身體上之繼續不停的運動之發生阻礙，又就是我之覺到痛的原因，因爲同一的現象，在這一個表現出來是明顯的，而在另一個表現來，則是含混的，而動作之事，我

們是應該將其歸之於表現得最淸楚的那個本質的。同樣的道理，我們也可以在實際上應用之於各種現象之產生之上。如果我們所說之原因，不是物質上的直接原因的話，我們也可以說牠是一種最終的原因，或者說得妥當一點，我們可以說牠就是一種模範的原因；這就是說，在上帝對於各種事情之一般的秩序下決定的時候，上帝對於這件特殊的事情，也是要下決意的，那麼在這個時候，在上帝理解中之關於這件特殊的事情之觀念，對於上帝之這種決意，是有所貢獻的。

第二個困難點，是關於各種物體之形式及靈魂的。這個困難，要較大得多。關於牠，我承認我自己也是不滿意的。第一、我們必定要主張各種的物體，都是各種的本質，而不只是眞正之現象，猶如天上的虹那樣；但是，從另一方面言之，就使我們已經承認了這一點，我想我們還可以做這樣的推論：具體的本質，既不是佔有空間性的，也不是能予以分析的，因爲我們一定要承認，凡是兩個物體，都是要互相離開的，例如兩個三角形，在實際上就並不是一個本質；那麼我們現在假定這兩個三角形是合在一塊起來以成爲正方形的，試問牠們只由於這樣之相接觸一下，就會使牠們成爲一個本質嗎？我想是不會的。因此，每一種具有佔有空間性的質量，都可以視爲由兩個或由許多個別

的質量所合成之複合體了，而所有之唯一的佔有空間性，就是由於相接觸而成的那一種了。於是，凡是我們可以說牠眞是一◎個本質的物體，我們決不能找出來，我們所能夠找出來的，總是由於好些物體所合成之一種複合體。或者說得妥當一點，我們所能夠找出來的，一定不是一個眞正的存在物，因爲構成牠的各個部分，也是要遇到同樣的困難；而且我們決不會得到一個眞正的存在物，因爲，由於複合體而成之存在物，其所有之實體，也只是爲牠的各個部分所有的實體而已。因此，我們可以做下面這種推論：一個物體之本質，如果牠是有一個的話，那必定是不能夠分析的；無論我們稱牠爲靈魂或形式，那在我看來都沒有什麼分別。

關於個體的本質所有之一般的概念（先生，在我看來，這種概念似乎是合你的意的。），也證明同樣的道理，就是牠也證明佔有空間性，乃是一種屬性，牠決不能夠成爲一個完全的存在物；動作決不會由於佔有空間性而得來；變動之事，也決不會由於牠而得來。牠只表現一種屬於現時的狀態，牠決不會像一個本質之概念那樣，將將來的或過去的狀態表現出來。在兩個三角形合在一塊的時候，我們不能夠決定這種合在一塊是如何成功的，因爲這可以由於好幾種方法而合成；而

無論是什麼東西，只要牠是能夠有好幾種原因的，牠決不會是一個完全的存在物。

不過，我承認你所提出來的問題，是很難於解答的。我想我們一定要這樣說：如果各種的物體，是具有各種本質的形式的，例如，如果各種的野獸是有靈魂的，則這些靈魂，一定是不能夠分析的。聖托馬斯的意見也是這樣。那麼這些靈魂，也是不能夠毀滅的嗎？我想牠們是不能夠毀滅的，除非我們能夠依照着雷汶胡克(M. Leeuwenhock)的意見而把每一個動物之產生出來，都認爲只是以前已經有之一個動物之變化。而且，我們很有理由去認爲：死亡也是另外一種變化。不過，人類的靈魂，比起這類動物的靈魂，要多具有神性些。牠不但是不能夠毀滅的，牠並且還常常都知道着牠自己，且具有自我意識地繼續存在着。關於牠的起源，我們可以說：如有在這個具有靈性的身體（這在先已在於種子之中了），自己決定變成爲人類的形式的時候，上帝纔把牠產生出來。野獸的靈魂，在身體變成爲人類的形式之前，牠本是支配着野獸的身體的，但及至有理性的靈魂發生出來之後，牠便爲上帝所取消了；或者，上帝是否由於一種非常的干涉作用，而使野獸的靈魂得到一種新的完全，以變成爲具有理性之人類的靈魂，則我還沒有充足的理由，足以斷定之。

我不知道，在一個物體之靈魂部分或本質部分已經去了之後，是否牠尙可以被稱爲一本質。牠很可以是一個機械，很可以是由於好些個本質聚合起來以成的東西，所以如果有人問我說：我對於屍體或對於一塊大理石應該說什麽的話，我以爲我應該這樣說：牠們可以是複合體之單位，猶如一堆石頭一樣，但牠們並不是本質。同樣的道理，可以應用之於太陽，地球，以及各種的機械之上；而且，除了人類之外，沒有一種物體，是足以使我確信牠是一個本質，而不是由好些個本質聚合在一塊之聚合體，或一個現象的。不過，在我看來，如果在事實上是眞有具體的本質的話，則人類也確不是唯一的具體本質，各種的野獸，似乎也具有靈魂，雖然牠們的靈魂是沒有意識的，然而並不能說牠們沒有靈魂。

最後，雖然我認爲關於形式或靈魂之研究，在特殊的物理學上是沒有用的，但是那在形而上學上，則是重要的。猶如幾何學家對於同續物之構成，並不予以注意一樣，又如物理學家也並不問這個球是否推動那個球，或這個球之推動那個球是否出自上帝之所爲一樣。

一個哲學家，如果並不問什麽理由而只糊裏糊塗地承認這些靈魂或形式，那實在是不値得

的，不過，倘使沒有牠們，我們確不能夠了解各種物體之如何是各種的本質。

十四　來布尼玆寫給阿諾的信。

自一六八六年十一月二十八日至十二月八日寫於漢諾威。

先生，你對我所提出之某些論證，以那麼坦白與誠實的態度來採納，這是我所不能不感佩而且嘆服的。我很自信：根據着我的各種命題之一般的本性而成之論證，總會在你的心靈之中，生出某種印象來，不過同時我又認爲：我那些命題中所含的眞理，都是極其抽象的（也許沒有一個別的人，能夠很容易的將這些眞理之足以使人信服處看出來），在事實上沒有幾個人能夠了解而享受之。你關於各種東西之可能性所有之想法，如果你肯告訴我，我很願意知道。你的想法，也許確是深奧而且重要的，因爲你之想及各種東西之可能性，一定是要把牠們設想爲和上帝的光榮可以相合的。但這樣的想法難，對你卻是容易的。關於你在我的信中所看出的那兩個困難點——一個是關於相伴的假設的，或是關於各種本質本身有互相和諧之事實的假設的，另一個則是關於各種具體的本質的形式之本性的——我承認牠們是很大的困難，而且認爲如果我能夠完全把

牠們解決了去，我想我要算是能够把那類具有普遍性之最大的祕密解釋了。但我不敢以爲我是能够完全解决牠們的。

關於第一點，我覺得，你由於看了我對於相伴的假設所說的話因而覺到不明瞭之處，你已經自己充分地說明了，因爲靈魂於手臂受傷之時，其所以有一個痛的感情，我想其眞正之情形，正如你所說之這種話：靈魂是自己造成這種痛的感情的；牠之自己造成這種痛的感情，那是由於牠的情形或由於牠的概念，所必定要產生出來之一種自然的結果。而且，照你說來，聖奧古斯丁似乎也持着與我同樣的見解，這是使我很驚訝的事。你說，他曾說過：靈魂在手臂受傷之類的事實發生的時候所有之痛的感情，並不是別的東西，只是跟着身體上有不好的狀況而生之悲傷而已。其實，聖奧古斯丁這個偉大的人物，實在是有其堅定而深奧的思想的。但是有人要問：身體上之不好的狀況，靈魂是如何知道的呢？我的回答是這樣：並不是因爲身體予靈魂以什麼印象或動作，而是因爲在每個本質的本性之中，都含有一個關於整個宇宙之一般的印象，及因爲靈魂的本性，對於直接發生於身體上的事情，是要更生出一個格外明瞭的表現的。所以，靈魂之要用着發現於牠自己

的事情，以注意或認識發現於牠的身體上的事情，那對牠是自然而然之事。同樣的道理，可以應用之於身體之上，身體之調節牠自己以適合於靈魂的思想，也就是這樣。在我想舉起我的手臂的時候，那正是我的身體上一切事情都預備好以使我可以舉起手臂來的時候；在我舉手之時，我的身體是依照着牠自己的定律以運動的；但同時，因爲各種事情互相之間是有其互相之和諧（這種和諧是使我們會覺得奇怪的，但牠決不會有破壞而至於不和諧之事發現。）的原故，這些定律之發生作用，又一定正在於我有那種意志的時候。這，在上帝對於這個宇宙中之一切事情之連續有所決意的時候，已經先行注意及之了。凡此一切，都只是一個個體的本質之概念所要生出來之結果，因爲這種概念，含有關於牠的本質之一切種現象；而其含有這一切種現象之情形，則是凡不是由於牠自己而來的東西，都不會發現之於牠的本質，至於各種現象之由於概念自己發生出來，那也是要和發現於別的本質的事情相一致的，雖然前者之動作是自由的，而後者之動作則是沒有選擇之自由的，然而兩者總要相一致。可以做爲一切事情之最高的原因之本質，是我們所很需的，然而足以證明這種需要之最好的證據，則照我們所可以找出來的講，這種之互相和諧，要算是一

種了。

如果我能夠把另外那個關於本質的形式的問題，也說明得明瞭與堅決，那我是會很歡喜的。關於這個問題之第一點困難處，你這樣說：我們的靈魂與我們的身體，乃是兩種實在不相同的本質，所以前者似乎就並不是後者之本質的形式。我的回答是這樣：我們的身體之本身（這就是丟開靈魂不講，單講物質的身體。），在我看來，只有把名詞誤用，纔可以稱之爲一個本質；猶如一個機械或一堆石頭，雖然牠們之成爲存在物，只是由於許多東西聚集而成，然而我們如果誤用名詞的話，也可以稱之爲一個本質一樣。在我看來，無論是有規則的排列還是無規則的排列，凡是由於許多東西所合成的東西，牠都不會具有本質之單一性（substantial unity）。除了這種理由之外，上次拉忒藍會議（Lateran council）也宣布靈魂之爲我們的身體之本質的形式，是可以證明出來的。

關於第二個困難處，我承認你所舉兩種說法中之第二種說法，就是：我們身體之本質的形式，是不能夠分析的。聖托馬斯所持的意見，似乎也就是這樣。你說，如果是這樣，則每個本質的形式，或

每一個本質，便就是不能夠毀滅的了，而且也是不能夠被產生出來的了——這後者不但我承認，馬格那斯（Albertus Magnus）的意見也是如此，又在古人中，著生命論（De diaeta）這本書的人（人們常常以爲這本書是希波革拉第（Hippocrates）著的。），也持着這種意見，——這話我也承認。因此，我們的身體之本質的形式，只有由於上帝之一種創造的動作，纔能夠產生出來。我很覺得：一切種沒有推理力的動物之產生出來，都是不值得上帝去費一次新的創造動作的，牠們只是別種已經存在的動物之變化而已；不過其變化之情形，有的倒是看不見的。試用蠶或相類的生物之變化來講，我們可以說，有的時候自然是把牠的祕密顯露出來的，然而有的時候，牠卻把牠的祕密隱藏起來。所以，野獸們之靈魂，恐怕是在上帝創造這個世界之初，都一次地將牠們創造起來了，而在這一次所創造出來之總數目，則是聖經創世紀中所提到的數目；至於能推理之靈魂——這類靈魂，和我們所知道之別種靈魂完全不相同，因爲牠們是能夠反省的，而且是小規模地模仿着上帝的本性的——則只有在牠的身體構成的時候，纔被上帝創造出來的。

第三、我想一塊大理石，或者只是一羣石頭而已，因之，我們不能把牠看做一個單獨的本質，而

應該把牠看作由許多個石頭合成的一個聚合體。因爲假使有兩個石頭於此（假使這兩個石頭一個是大公爵之金剛石，而另一個則爲蒙古皇帝之金剛石。），同樣之集合的名詞可以應用之於兩者的身上，而且我們還可以說，雖然牠們兩者之隔離是很遠的，卻是牠們乃是一對金剛石；但是，我們卻不應該說：這兩個金剛石是構成爲一個本質的。牠們是大的還是小的，那都沒有什麼關係。牠們可以被拿來放在一塊，甚至可以把牠們互相接觸地放在一塊，但是，就使如此，我們還不能夠把牠看作在本質上是一個的東西；而且，如果於牠們互相接觸的時候，又有某種別的東西把牠們連結起來，以使牠們不能夠分開起來——例如，假使牠們同是嵌在一個戒指之上——的話，則我們可以說，那也只是被稱爲由偶然而成的一種具有單一性的東西，因爲牠們是由於偶然而受制於同樣的運動的。所以，我主張一塊大理石，其不是一種完全單獨的本質，猶如一個含有好多魚之靜水池之不是一種完全單獨的本質一樣（甚至於池中之水及魚都完全凍結成爲一塊東西的時候，牠也不是一種完全單獨的本質。）；或者，猶如一羣綿羊之不是一種完全單獨的本質一樣（甚至於這羣綿羊已經被我們用繩子來繫住，以至於在牠們行走之時，牠們的步驟都是相同的。

而且如果有人去觸到牠們之中之一個時，牠們便都要異口同聲地叫出來——甚至於已經成爲這個樣子的時候，牠們也不是一種完全單獨的本質。）。一個本質和這樣一種存在物之不同，猶如一個人和一個社會（譬如說，一個民族，一個軍隊，一個會社，或一個大學院——這類東西，都是實踐的存在物，但牠們是一種想像上的東西，且是依賴於我們的心靈之想像作用的。）之不同一樣。因本質的單一性，應該是屬於一種完全不能分析的存在物的，應該是自然而然爲不能夠毀滅的，因爲牠的概念，含有將來一定要發現於牠之一切。而這種的特徵，則無論在形式上與在運動上，都是沒有的；形式或運動兩者所含有的，是我所能夠證明出來之某種想像上的東西。不過，那種的特徵，我們卻可在一個靈魂或一個本質的形式（如被稱爲「我」的那一種）之中看見之。靈魂或本質的形式，是唯一完全眞實之存在物，這是古人所承認的；而尤其是以使我們注意的是柏拉圖曾經很明白地證明過單只物質，是不足以構成爲一個本質的。前面所說之這種存在於每一個個體的本質中之「我」（或任何種與這種「我」相符合的東西），既不能由於聚集在一塊的方法以造成，也不能由於分析爲各個部分而毀壞之。聚集在一塊之事，和一個本質之構成，完全不相同。

至於除了那些具有生命之具體的本質之外，到底是否還有別種眞正之具體的本質，則我並不能够正確地說出來。不過由於我們對於靈魂所有的知識講來，我們至少可以由於類推而得到關於別的本質的知識。

以上所說的，很可以資以解答第四個困難處，因爲，我並不困惱於爲經院哲學家所稱爲「具體物的形式」那種東西，我是對於一切種具體的本質，凡是其構造超於機械地聚合者，都將一個本質的形式贈之。

關於第五點困難處，如果你要問我：關於太陽，關於地球，關於月亮，關於樹木，關於與此相似的物體，以及關於野獸，我應該怎樣說的呢？在這個時候，我並不能够確實地說出牠們是否是有活氣的，或至少不能够確實地說出牠們是否是各個的本質，或說出牠們是否只是機械而已，只是一些種本質之聚合體而已；但我卻能够說：如果牠們並不像我所講之那類具體的本質的話，則牠們必定只是像天上的虹一樣之眞正的現象而已。因爲一個同續物(continuum)，不只是可以分析爲無限的，其實每一個物質的微分子，實際上都是被分析爲多部分的，而這些部分之互不相同，猶如

前面所說之那兩個金剛石一樣。而且，因爲這種之分析，是可以不斷地繼續下去的，所以我們的分析，決不會達到一個境地，是可以使我們說「現在分析所得的，就是一個眞正的存在物了」；除非我們找到了一些具有活氣的機械，牠們的靈魂或本質的形式，就構成牠們之本質的單一性，而不借助於外部之接觸的連結。而且，如果沒有本質的形式存在的話，則我們可以說，在這個可以看見的世界之中，除了人類之外，不會有什麼東西是本質的了。

第六、因爲在一般上講，關於一個個體本質之概念（這我前面已經講過），其明瞭清楚之程度，猶如關於眞理的概念一樣，所以關於一個具體的本質之概念，也會是明瞭清楚的，因之關於各個本質的形式之概念，便也會是明瞭清楚的。如果不是這樣的話，則我們便要承認：我們對於許多種東西之知識，都是不十分明瞭清楚的了。我主張佔有空間性之概念，是很不明瞭清楚的；試看在同績物的構造中之那類足以驚人之困難，就可以見之了。其實，我們很可以說：在身體之上，並沒有確定而準確之形式，因爲身體在實際上是可以分爲各部分的。如果身體就只是構成牠的物質及其變化的話，則因爲牠是可以拿來做無限之分割的，所以牠便無疑地只是想像上之東西，只是一

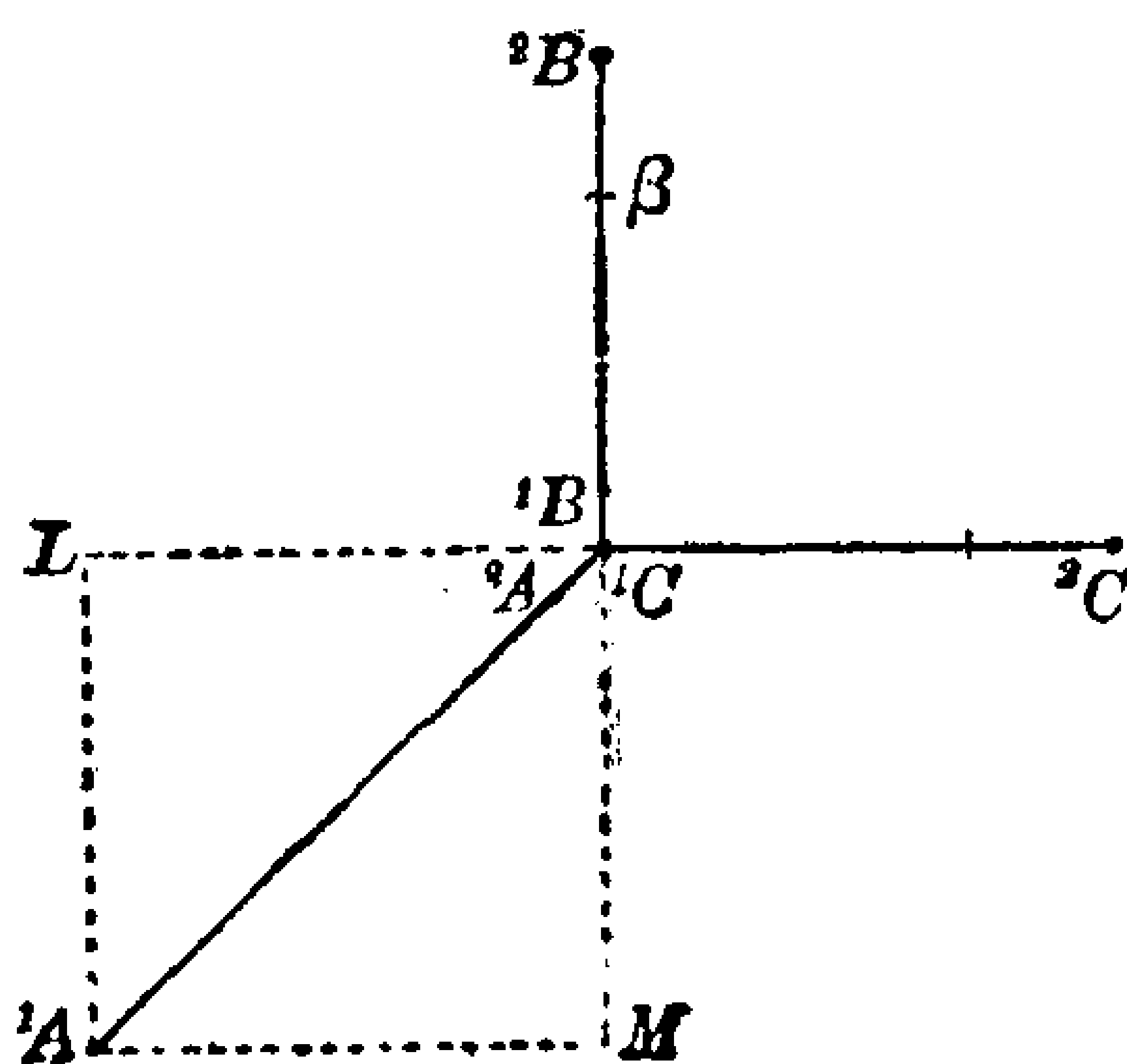
種單純之現象而已。然而，在我們說明特殊的自然現象的時候，我們如果要去提到各種物體之單一性，或概念，或本質的形式，則是沒有用的，這正如在幾何學家從事於解決某種問題之時，他如果去考究同續物的各種困難，也爲沒有用的事一樣。這些事是重要的，而且是值得拿來研究的；但是身體上的一切現象，我們都可以拿來做機械的說明，或用微點哲學來說明之。我們的說明，只要依據於某一些已經被假定之機械的原理便成了，並不要再問及有靈魂還是沒有。可是，我們如果要拿物理學及機械學之原理，來做最終之分析研究，則我們便會看見，那些已經被假定之原理，是不能夠只由佔有空間性所有之諸種變化而說明之的；力之根本性質，還需要某種別的東西來說明。

最後，關於第七點困難處，我記得珂底摩伊先生(M. Cordemoy)，在他之一篇關於靈魂與身體不同之文章中，他爲着要維持身體上的本質的形式起見，他覺得他不得不去假定原子或「不能分析而具有佔有空間性」之物體，爲的是假定了這種東西之後，便可以得有某種具有恆久性的東西，以構成一個簡單的存在物了。但是，先生，你說得很對，我是不主張這種的見解的。在我看來，珂底摩伊先生之這種見解，可謂已經是在走向眞理之途中了，但他卻並沒有看到一個本質之眞

正概念是什麼？而這點卻是開闢大多數知識之門之鑰匙。原子只是一種具有無限的耐久性之想像上的東西而已（關於原子的觀念，我認爲其不與上帝的智慧相和諧，猶如眞空的概念之不能與上帝的智慧相和諧一樣。），牠本身不能够把牠之一切過去的與將來的狀況都含有之，更說不到能够包含整個宇宙所有之一切種過去的與將來的狀況了。

現在，我要講及你對於我反對笛卡兒派的原理（關於運動量的原理）所有的觀察了。關於這點，先生，我承認你之這種說法：一個物體運動之加速度，是由於某種看不見之流體所生之衝動而來的，而且其加速得到之情形，猶如一隻船在被風吹的時候，起初是行走得慢的，但到後來，其行走便較快了。不過我的說明，則並不是根據着任何種假設的。現在，關於一個物體之如何得到牠的速度，我想並不去管牠，我想只承認牠是有那樣的速度便成了。我認爲：一個重一磅之物體，如果牠的速度是兩次數（two degrees）的話，則牠所有之「力」的量數，便要比重兩磅而有一次數之速度的物體，多有一倍之多，因爲牠能將同樣重量之物體，提起有一倍之高。我主張在我們分配各物體由於互相接觸而生的運動之時，我們所應該有之注意，一定不要放在「運動」的量之上，如

笛卡兒派的原理所說的那樣，我們一定要把牠放在「力」的量之上；否則在機械學上，我們便要得到永久的運動了。例如，假使有一個LM正方形於此，又有一個物體A，依照着^{1}A ^{2}A之對角線的方向以向前運動，及其運動達到^{2}A之處，便把在那個地方之B及C兩個相等的物體同時衝動之；不過在A物體於^{2}A之處與B及C兩個相等的物體相接觸之時，其三個圓球（卽三個物體）之中心，要在一個平面上，成為一個等邊直角三角形。那麼現在，假使A物體於^{2}A之處與B及C相接觸之後，便在那個地方停住不動了，並把牠所有的力傳之於B及C了。這時，B便要自^{1}B走到^{2}B去，而其速度及方向便是^{1}B ^{2}B；而C則要自^{1}C之處走到^{2}C處去，其速度及方向則為^{1}C ^{2}C。這就是說，如果A在與B及C相接觸之前，是用着同一的速度，費了一秒鐘之時間，以自^{1}A走到^{2}A的，則在相接觸之後，B便要費一秒鐘之時間，而自^{1}B走到^{2}B，C便要費一秒鐘之時間，而自^{1}C走到^{2}C。那麼現在的問題是這樣：表現速度之^{1}B



^{2}B 及 ^{1}C ^{2}C，其長度究爲如何呢？我說，牠會等於 LM 正方形之 AL 或 AM 邊，因爲這三種物體在假設上是相等的，所以牠們各自所有之力，必定只是牠們各自爲着得到牠們之速度而下降時所有的高度，這就是說，必定只是牠們各自所有之速度之平方。那麼，^{1}B ^{2}B 的平方及 ^{1}C ^{2}C 的平方之和，正是和 ^{1}A ^{2}A 的平方相等的，於是，在相接觸之後所有之力之總量，和在相接觸之前所有之力之總量，是相等的。但是我們看見，運動量是已經增加了；因爲，諸物體既是相等的，則運動之量，我們便可以用牠們之速度以計算了。用牠們的速度來計算之後，我們便可以看見：在相接觸之前，其速度是 ^{1}A ^{2}A，但在相接觸之後，則其速度便爲 ^{1}B ^{2}B 加上 ^{1}C ^{2}C 了；可是 ^{1}B ^{2}B 加上 ^{1}C ^{2}C，是要較大於 ^{1}A ^{2}A 的；所以在這個時候，依照笛卡兒先生看來，則爲着維持相同的運動量起見，B 物體便要自 ^{1}B 處走動起只到 β 之處爲止，C 便要自 ^{1}C 處走動起只到 κ 之處爲止，因爲這樣，$^{1}B\beta$ 或 $^{1}C\kappa$ 便可以各自等於 ^{1}A ^{2}A 之半了。可是這樣一來，「力」便要有所損失了，而其損失之量，則正和 $^{1}B\beta$ 及 $^{1}C\kappa$ 兩者平方之和，不及於 ^{1}A ^{2}A 平方之數。

再，另一方面，我還要證明：由於另外一種方法，我們還可以由於幾個物體之相接觸而得到

「力」。因爲，照笛卡兒先生看來，其方向與速度爲 $^{1}A\,^{2}A$ 之 A 物體，在假設上是對於在休息中之 B 物體與 C 物體，予以 $^{1}B\,\beta$ 及 $^{1}C\,\kappa$ 之方向與速度的，所以 B 物體與 C 物體，便可以走到牠們所應該走到之處而休息起來；反之，如果這兩個物體要做反轉之運動，而用着 $\beta\,^{1}B$ 及 $\kappa\,^{1}C$ 之速度與方向，以走回來到 ^{2}A 之處，與 A 物體相接觸，然後又在那裏休息着的話，則牠們便要使 A 物體用着 $^{2}A\,^{1}A$ 之速度與方向以運動。可是，這樣一來，則我們便要不可避免地得到永久的運動了；因爲，假使重一磅而其速度爲 $\beta\,^{1}B$ 之 B 物體，能夠上升至一英尺之高度，而 C 物體也是這樣的話，則牠們在接觸 A 物體之前，其所有之「力」的量，是足以將兩磅重之物，舉起一英尺之高的，或是足以將一磅重之物，提起兩英尺之高的；但是，在 ^{1}B，^{1}C、^{2}A 之處，牠們與 A 物體相接觸之後，則重一磅而有加倍速度（這就是說，$^{2}A\,^{1}A$ 之速度，是倍於 $\beta\,^{1}B$ 之速度，或倍於 $\kappa\,^{1}C$ 之速度。）之 A 物體，便要能夠把一磅重之物，提起有四英尺之高了，因爲物體們由於牠們之速度，所能夠將自己提起來之高度，是和牠們的速度之平方一樣的。所以，如果加倍的力可以得到的話，則我們便可以說，永久運動之事便完全實現了，或說「力」便會有所得或有所失了；而且，如果我們由於這類的原理，可以得出這類的結

果的話，則我們又很可以說，這類原理之根據，並不是很好的了。

我在笛卡兒的書信中，曾看見你對我所說的話——就是，他在陳述運動力的各種原因之時，他總設法去避免關於速度的討論，他所注意的，只是高度而已。如果在他著述他之物理學的原理的時候他曾注意及此，則他關於自然律所有的錯誤，他也許就避免了去了；但是在事實上，他竟是將關於速度之討論，在應該保留的地方而忽略之，而在會生出錯誤來的地方而保留之。因爲在我看來，關於我稱爲死力的那種力（如在一個物體，於由繼續的運動而得到任何種推動力之前，牠便先自努力去下降的時候所有的力。），及關於兩個物體在平衡的狀態之下的事例（因爲在這個時候，一個物體在先所要加給別的物體之努力，常常總是死的。），其速度本就是如距離一樣；但是，關於具有某種推動力之物體所有之絕對的力（這是在我們造成各種的運動定律上所必需的），我們如果要計算的話，則其計算之事，應該根據於原因或效果，這就是說，應該根據於那個物體由於牠的速度所能够達到的高度，或應該根據於那個物體爲着得到牠的速度所必定由之而下降的高度。如果我們要使用速度，則我們便要毫無理由而得到好多的力或失去好多的力了。再

我們可以假設一種回旋式(spring)，或任何種原因或效果，以代替着高度，則其所得之結果，也會是同樣的，就是說，都是會和速度之平方成爲比例的了。

在本年九月份的書信共和國消息(The News of the Republic of Letters)中，我看見有一個名叫阿璧(Abbé D. C.)。這個人住在巴黎，我並不知道他。的人，曾答覆我所提出來的反對論。但是我覺得他似乎對於我所提出來之困難處，並不曾充分地想過。他於自命爲熱烈地反對我之時，其同意於我的比我所想望的還要多，而且他把笛卡兒派的原理，限制之於他所稱爲「等時間的能力」(isochronous powers)之上，如在五種平常的機械作用方式之上一樣，可是這是完全違反笛卡兒的意思的。除此之外，關於我所假定「兩個物體中，有一個所有之運動量，雖然較少於其他一個，然而牠所有的力的量數，則是與其他一個所有的相等的」——關於這種假定，他以爲其原因乃是在於這個物體，因爲是從一個較高的高度上落下來，所以其下落的時間也就較長些。如果這個對於我們的問題有若何重要的話，則他所想要擁護之笛卡兒派的原理，便要就爲那個事實所毀壞了。不過，這種理由是不可靠的，因爲兩個物體，可以依照着牠們所必定要由

之而下落之平面上的斜度，而同時由於不同的高度以下落下來；因之，我所提出來之反對論，會仍舊是完全確實可靠的，所以關於我的反對論，我希望有一個本身是幾何學家而又精通這類問題之笛卡兒派的人物出來考驗一般纔好。

先生，因爲我非常之敬重你，而且對於你所做之無論什麼事，我都是很感興趣的，所以關於你的健康以及你所從事之工作，如果你能隨時告訴我，那我是會非常之歡喜的牠們的價值我很自傲我能認識得到。

十五　來布尼茲寫給黑森來因法爾次伯爵的信。

（取自我一六八六年十一月的信）。

殿下，我現在要請你將我附在這封信中的那封信，轉給阿諾先生。那封信內所講的話，都是和外面的感官沒有什麼關係，而完全依賴於純粹的思想的。這類的話，在事業上有成就之活動人物看來，都是不大合脾胃的，而且常常還要看不起。因此，我現在要說幾句擁護這類純屬於思想方面的話。我之要說這幾句話，並不是因爲想要殿下也來研究這類純屬於思想方面之問題（這是極

不合理之事，其不合理之情形，猶如想要一個軍隊的司令官去研究代數一樣，代數對於無論那一個研究數學的人都是重要的，然而對於一個軍隊的司令官，則並不那麼重要。），我沒有那麼愚蠢，我不會有這樣的想法；我所想望的，是殿下能由於我之這幾句話，而對於這類似乎是不值得耗費一個人的時間（尤其是因爲一個人所有之時間，應該是很寶貴的，不應該耗費在這類的思想之上。）的思想，重視其目的及其用處。這類問題，猶如牠們爲經院哲學家所討論的那樣，似乎乃只是辯論之事，乃只是辨別字義之事，乃只是玩弄文字之事而已；但是，在這類磽瘠的鑛岩之中，也有金鑛之鑛脈在。我想，在事實上，思想就是靈魂之主要的與永久的機能。我們會時常都在思想着，但我們不會時常都住在這裏；這就是凡是以使我們用着最完全的方法，來想着最完全的東西的，都是自然會對於我們的完全有所貢獻之理由了。可是，我們現在所處之生活狀況，逼迫着我們要做許多種合混不清的思想；這類的思想，都是對於我們的完全無所增益的，如關於風俗的知識，關於譜系的知識，關於語言的知識，以及關於一切種歷史上的事實的知識（無論是人事的還是自然的），都是的；牠們對於我們之避免危險，及照顧我們的身體與在我們的旁邊的人們的身體，確是

很有用的，但牠們並不足以啓迪我們的心靈。關於路線之知識，對於一個在旅行中之旅行家，確是很有用的，但是在平常，凡是對於他的職責有較大關係的事情，都是對他要較爲重要些。我們是注定着要在某一天上，過着一種純屬於精神方面的生活的，在這種生活中，和物質分離開來之本質，其使我們注意之程度，比其物體來，要高得多。

現在，我想從各種的職之中，舉出幾種例子於此。我所要舉的這些例子，可以使我們辨明「啓迪我們心靈之知識」，和「只足以像一個盲人引導我們那樣去引導我們的知識」，兩者之不同。如果有一個工人，他由於經驗或由於聽見別人說而知道一個圓圈之直徑是七英尺時，其圓周必爲略小於二十二英尺，或如果有一個礮手，他由於經驗或由於他時常所做之測量工作，而知道物體要由於四十五度角丟出，方可以丟得最遠——如果有這類的人有這類的知識，則這類的知識是含混不清楚之知識，且是屬於一個工匠所有的知識。牠們對於找事做以糊口，及對於爲別人服役，那是很有用的；但是，足以啓迪我們心靈的那類知識，則是明瞭清楚的，或是表明出所含之原因或理由來的，如阿基米得對於圓周與直徑關係所有的證明，伽利略對於「自四十五度丟物出去

可以至於最遠」之原理之說明，就是的。簡言之，只有關於各種理由的自身之知識，或關於具有永久性之必然的眞理的知識，而尤其是包含最廣和最與最高的存在物有關係的知識，乃是能够使我們臻於更加完全的。只有這種知識，在本身上是好的；其他一切種知識，而且只有在必需的時候，及在足以解決我們這一生之需要的時候，我們纔應該去學習之的；再，在這類時候之所以應該去學習牠們，那也是爲的在這一生之中，我們於物質的生活充足之後，便可以處在一種較好的狀況之下，以對於我們的心靈的完全，有所貢獻。但是，縱慾的人，及常常被稱爲浮誇的人，總是使我們記得僕人而忘記主人，記得手段而忘記目的。這在詩人看來，就是『生活着而不知其生活之意義』。金錢本來只是用來購買日用之商品的，但是吝嗇的人，則寧願多積金錢而不顧自己身體之健康與否，這種人也正如縱慾的人之不知生活之意義一樣。那麼，因爲使心靈得以完全之知識（使心靈完全的當然還有神恩，不過我們現在且丟開這點不管。），乃是關於各種最大的眞理（這類眞理，是能够由於牠們的原因或結果而證明出來的。）的知識，所以，那種「討論着各種非物質的本質及特別討論着上帝及靈魂」的形而上學或自然神學，我們必定要承認其爲在一切種學問中

之最重要的學問纔成。而關於這，我們如果要去研究的話，我們決不能够不問到本質之眞正概念而能做怎樣深的研究——關於本質之眞正概念，我在上次給阿諾先生的信中，已經解釋得很明白了，所以他雖然是那麽一個嚴厲的人，且起初也是反對我所說的概念的，然而現在他卻採取他了。

最後，這類關於形而上學上的思想，使我們得到一些可驚之效果。不過，這些效果，雖是可驚的，卻在解釋我們的懷疑上，則非常有用。凡是關於上帝與被創造的東西兩者之關係的疑難，關於上帝的先知及注定的疑難，關於靈魂與身體關係的疑難，關於罪惡起源的疑難，以及關於類此之別種的疑難，都可由這些效果而解釋之。我並不是說這些原理在人類的事情上，有其很大的應用，不過至少我可以說：雖然我們的天性，能够幫我們去懂得上帝及去愛上帝，然而實在沒有另外一種東西，比起這類形而上學上的思想來，可認爲更能够提高我們的心靈，而使其更懂得上帝及更愛上帝了。我承認，這類形而上學上的思想，如果沒有神惠的話，那是不會有什麽用處的；我又承認，上帝對於那類向來不曾夢想到這類形而上學上的思想的人，也是給予以神惠的；但我認爲，上帝也

願望我們不要忽略了任何種屬於我們的事情，並願望我們之中每一個，都應該依照着他的職業及他的時間，而使用上帝所賦予於人類天性之完全。而且，因爲上帝之創造我們，只是爲着使我們能夠得他及愛他，所以我們對於懂得他及愛他，我們是不能夠做到盡致的，而且除了我們於做這類形而上學上的思想之外，再做些有益於公衆的事情及有益於別人的事情，我們也是不能夠把我們的時間及我們的能力使用得更好些的。

十六　阿諾致來布尼茲的信。

一六八七年三月四日。

先生，自從我接你的信至今，已經好久了；但那是因爲我太忙，所以我不能夠早一點回你的信。

你說：『我們的靈魂對於當時發現在身體上的事情，生出一種格外明瞭的表現』，你這話的意思，我並未十分懂得。而且，在一個人用針來刺我的手指頭的時候，我的靈魂在覺到痛之前，可以說已經知道這回刺的事了，那麼這是什麼道理呢？在我看來，你之這種『格外明瞭的表出』，以及其他種種，是應該讓其知道無限數發現之於身體上的事情的，可是，在身體上發現的一切事情之

中，有許多都是牠所並不知道的，例如，發現於消化歷程及滋養歷程中之一切事情，都不是牠所知道的。

你說：雖然我的手臂，是在我想要提起牠來的時候，牠就自己提起來的，但這並不是因爲我的靈魂在我的手臂之中，激起這種運動來，而是因爲：『在我想要提起我的手臂的時候，那正是我的身體上一切事情都預備好以使我可以提起手臂來的時候；在我舉手之時，我的身體是依照着牠自己的定律以運動的；但同時，因爲各種事情互相之間是有其互相之和諧（這種和諧，是會使我們覺得驚奇的，但牠決不會有失敗而至於有不和諧之事發現。）的原故，這些定律之發生作用，又一定是正在於我們有那種意志的時候。因爲在上帝對於這個宇宙中之一切事情之連續有所決意的時候，他已經先行注意及這個了。』你的這種說法，在我看來，似乎和主張機會原因說的人所說的話，竟是一樣的。主張機會原因說的人們，認爲我的意志，是我提起手臂來這種運動之機會的原因，而眞正的原因則是上帝。這類人所說的話之所以和你所說的話意思相同，那是因爲他們的意思，並不是說在我每次要提起手臂的時候，上帝都發生一種新的意志動作，以作爲我的手臂提

起之原因，而是說上帝之爲我的手臂提起之原因，乃在於他所發出來之一個有永久性的意志動作——有很多事情，都是上帝爲着使這個宇宙成爲他所決定的樣子起見，他所一定要去做的，那麼這個有永久性的意志動作，就是上帝所選出來以做這一切種事情的。你所說的話，其意思不是同這個一樣嗎？你說，在我想要提起我的手臂的時候，我的手臂之發生出提起來之運動的原因『乃是各種事情互相之間所有之驚人而不致於失敗之和諧，而這種和諧之所以成立，那是因爲上帝在對於這個宇宙中之一切事情之連續，有所決意的時候，他在他的心中，已經先把這一切事情想到了。』，你這話之意思，難道並不和機會原因說家所說的話的意思一樣嗎？因爲你這裏所說之上帝的預先想到，並不能够把任何一件事情發生出來，而沒有牠之眞正的原因的。所以對於我的手臂提起之這種動作，我們必定要找出牠之眞正的原因纔成。這種眞正的原因，你並不想把牠視爲就是我的意志。我想你既不會相信一個物體能够自己發生運動，也不會相信任何個別的物體，足以做爲這一個物體運動之眞正的或有效的原因。但是，意志既不能做爲眞正的原因，物體又不能够自己發生出動作，別的物體又不能够做爲眞正之原因，那麼現在所尙遺留下來的，只有

『上帝的預先想到』了，只有這是足以做爲我的手臂提起來的動作之眞正的與有效的原因了。那麼因爲你自己總把上帝的這種「預先想到」，稱爲他的決意，而決意與意志又是同爲一件事的；所以依照你的用語講來，每在我想要提起我的手臂的時候，爲我的手臂提起來之眞正的及有效的原因的，就是上帝的意志。

關於第二個困難點，我現在算知道了你的主張，和我從前所以爲你在主張着的主張，是很不相同的，因爲我在從前，以爲你的意思乃是這樣：物體就是眞正的本質；凡是不會具有眞正的單一性的，都不是眞正的本質；凡是不會具有一種本質的形式的，也不會是一種眞正的單一性；所以一個物體之要素，不能就是牠的佔據空間性；每一個物體，除了牠的佔據空間性之外，還應該具有一個本質的形式，對於這個，我曾有這樣的回答：一種可以分割之本質的形式（差不多一切主張本質的形式的人，都以爲本質的形式，是可以分割的。），對於一個物體，不會予以一種單一性——物體在以前因爲沒有這種本質的形式就不會具有之單一性。

你承認我這種回答，但你又以爲：無論那一個本質的形式，都是不能分割的，不能毀滅的，不能

被產生出來的，只有由於上帝之一次眞正的創造，牠纔能夠被產生出來的；由此，我們便得以下的推論：

（一）凡是能夠分割的物體，能夠在於分割之後，每一部分所有之本性，還是和整體所有的本性一樣的物體；如各種的金屬，各種的石頭、木材、空氣、水，以及各種別的流體物，都是這樣的物體——那麼凡是這類物體中之每一種，都是沒有本質的形式的。

（二）各種的植物，也沒有本質的形式，因爲一棵樹之一部分，無論是種在地中，還是接枝於另外一棵樹上，牠還是和從前一樣之爲那一種樹。

（三）只有各種的動物，具有本質的形式，所以在你看來，只有各種的動物，是眞正的本質。

（四）因爲你說，你並不十分眞確知道各種的野獸，是否具有靈魂或本質的形式，所以我想，除了人類之外，在這個看得見的世界之中，沒有什麼東西是本質的了，因爲照你看來，一個本質的單一體，應該是一個完全的存在物，牠應該是不能分割的，不能由於自然的方法而毀壞之的，而這樣的一種單一體，只能夠在像我稱爲「我」的那類靈魂或本質的形式之中尋找之。

凡此所講的，其意思是說：無論那一種物體，如果牠的各部分，只是機械地結合起來的話，則牠並不是一個本質，牠只是一個機械，或由於一些本質合成之複合體。

我現在想就從最後這一點講起。而關於這點，我又想坦白地說：那只是關於一個名詞之辯論而已。因爲聖奥古斯丁曾經並不遲疑地去承認這一點：各種的物體，並沒有眞正的單一性；因爲一種成爲單一的東西，應該是不能够分割的，而物體則沒有一種是不能够分割的。所以，除了在精靈之中有單一性存在之外，事實上之並沒有其他的眞正單一性存在，猶如在各種的物體之外，也沒有一個我存在一樣了。那麼你對於這一點所要下的結論是怎樣的呢？你會說：『沒有靈魂或沒有本質的形式的那些物體，並不是本質的東西』爲着使這種結論成爲確實起見，我們頭一件事所要做的，就是要把「本質」及「本質的」的定義，下爲這個樣子：『我稱爲「本質」及「本質的」的東西，就是具有一種眞正的單一性的東西。』但是，因爲這種定義現在並不受人們採用之故，所以沒有一個哲學家沒有權去說：『我所稱爲本質的東西，就是本身並不是存在的式樣或存在的方式的東西；』因此，他還可以做下面這樣的主張：如果說在一塊大理石之中，並沒有可稱爲本質

的東西存在，那是錯的，『因爲這塊大理石，決不是另外一種本質的存在之一種方式，而且我們對於牠所能够說之一切，只是他並不是一種單獨的本質，而是由於好些種本質發生機械的結合以成的東西而已。』所以這個哲學家要說：『如果說在於那種似乎是由於好些種本質所構成的東西之中，應該沒有可稱爲本質的東西存在，那在我看來，似乎是矛盾之論。』再，你說：『各種的物體，如果只是由於物質及物質的變化方式所構成，則牠們當然便會只是想像上的東西及只是表象而已了。』那麼這個哲學家對於你之這種說法，他還可以說，他對於你的這種說法的意思之所指，更要不懂些，因爲你對於不具有靈魂之每一種東西，或對於不具有「本質的，不能毀壞的，不能分割的，及不能被產生出來的形式」之每一種東西，都假設爲在於其中，只有物質及物質的變化方式而已；而且你所認爲具有那類的靈魂或形式的，只有各種的動物而已。因此，你便要不得不這樣說：一切其餘的自然，乃是想像上的東西，及只是一種表象而已；而且關於人類所有之一切創作，恐怕你也會不得不這樣說呢。

前面後部這類說法，我不能够承認，不過我覺得我們並沒有理由而不能做下面這種思想：在

每一個具體的自然物之中，所有的只是一種機械，只是一些種本質之聚合體，因爲牠所有的各部分之中，沒有一個我們能够嚴格地說是一個單獨的本質。這種說法，很足以使那個値得我們注意的點，更成爲顯然之道理（猶如聖奧古斯丁之曾使這點成爲顯然之道理一樣）。所謂値得我們注意的那一點，就是：能够思想的本質，或一種精神的本質，由於這種事實，使牠比起佔有空間性或具體的本質來，更顯得傑出了。只有精神的本質，具有一種眞正的單一性，及一種眞正的自我，至具體的本質，則並不具有牠們。由此，我們覺得：一個物體，在其要素是佔有空間性的時候，雖然牠是沒有眞正的單一性的，但我們並不能够因此，使認爲這是足以證明佔有空間性並不是物體之要素；因爲，也許物體的要素，就是沒有眞正之單一性（你認爲凡是不具有靈魂或本質的形式的東西，都不會具有之眞正的單一性。）的呢。

先生，我不知道你爲什麽要相信野獸們是具有靈魂或本質的形式的（這類靈魂或本質的形式，照你看來，一定是不能分割的，不能毁滅的，及不能够被產生出來的。）。我想一定不是因爲你認爲在說明動物們的動作上，一定要用到牠們，因爲你曾明顯地說過：「一切種現象，都可以機械

地說明之，或可以依照着某一些已經被假定之機械的原理，而用微點的哲學以說明之，並用不着去問到動物們具有靈魂還是沒有。』也一定不是因爲野獸們之身體，需要有一種眞正的單一性，又一定不是因爲牠們之身體之並不是單純的機械或一些種本質之聚合體；而且，如果各種的植物，只是單純的機械或一些種本質之聚合體的話，那麽野獸們何以一定要另外應該有別的東西呢？再，如果我們把靈魂視爲不能分割的及不能毀壞的，則野獸們有靈魂之說，我們也不容易主張在一條蠕蟲被割爲兩段的時候，牠的兩段還是像原來一樣在那裏蠕動，那麽這時，我們應該怎樣講呢？如果有一間屋，內面裝着千萬條蠶，現在一旦失火而被火燒了，那麽這千萬條不能够毀壞的靈魂，會變成怎樣了呢？牠們會同我們的靈魂一樣，也於物質的身體毀滅之後，還在那裏存在嗎？同樣，在摩西(Moses)救止那回災難的時候，爲他所致死之那千萬頭蛙的靈魂，會變成怎樣了呢？又，爲以色列人(Israelites)在沙漠中所殺之那無數的鶉鳥，或爲洪水汜濫所毀滅之那一切種的動物，牠們所有之靈魂，會變成怎樣了呢？此外，在我們將每個野獸所有的靈魂拿來設想的時候，關於牠們的情形，還會有許多別的討厭問題發生出來。例如，牠們是種子嗎？牠們是不能分割的及不能毀

壞的嗎？在種子變成爲不能生殖的時候，會有什麼現象發生出來呢？在雄性的野獸一輩子都不去找雌性的野獸的時候，會有什麼現象發生出來呢？以上所舉的這些困難，也可謂够了。

現在，關於一個理性的靈魂所有之單一性，我們尙未討論到。大家都承認，這種理性的靈魂，具有一種眞正的與完全的單一性，具有一種眞正的「我」；而且，牠又是宛如把這種的單一性與這種的「我」，傳移之於我們稱之爲「人」的那種靈魂與身體的複合體的；因爲，雖然這個複合體的整體，並不是不能够毁滅的，因爲在靈魂離開身體的時候，牠在事實上確是毁滅的，但牠卻是不能够分割的，因爲我們不能够設想爲有一個一半的人。但是，猶如我們的靈魂之並不把牠的不能毁壞性傳移於身體一樣，我們在單只拿身體來講之時，我們並不能看見靈魂會把牠的眞正單一性或牠的不能分割性，傳移之於身體之事。縱使我們的身體是和我們的靈魂相結合的，然而我們的身體的各部分之結合在一塊，只是機械的結合而已，因之，在事實上並沒有一種單獨之身體的本質，只有由於許多種具體的本質所合成之一種聚合體而已。而且牠之爲可以分割的東西，猶如自然界中之一切種別的物體一樣，也是同樣眞確的事。可是，因爲可分割性並不與單一性相和諧，所以

身體這種東西，也就是沒有眞正的單一性的了。但是你說，牠是由於靈魂而得到單一性的，這就是說，因爲靈魂是一種眞正之單一體，而牠就是附屬於靈魂的；可是，牠之由於靈魂而得到之這種單一性，並不是一種內在之單一性；牠的單一性，猶如一個王國所有的單一性一樣。一個王國，本是分爲好多省份的，然而因爲是由於一個國王所統治，於是便成爲一個王國，於是便有了單一性了。

但是，雖然除了在於各個有智慧的本性（每一個這類的本性，都能說「我」這個字。）之中之外，實在並沒有眞實的單一體了，然而在屬於各種物體之這種不眞確的單一性之中，還有其不同之程度；因爲，雖然在事實上並沒有一個物體不是由於好些種本質所構成，然而有些物體，其所有之各部分是爲着共同的目的而發生作用的，如一間屋子或一個鐘表，就是這一類的物體，另又有些物體，牠的各部分只是互相接觸而已，如一堆石頭或一袋銅錢，就是屬於這一類，那麽對於前一類物體，我們很有理由去認爲牠們所有之單一性，要較高於後一類的物體；而且只有後面這一類物體，是我們能够適當地稱爲偶然的聚合體的。差不多一切種我們稱爲「一個」之自然的物體，例如一塊金子，一個明星，一個行星，都是屬於前面那一類；但是這些物體之中，似乎沒有一種所

有之單一性，會比較各種有組織的物體所有的單一性爲高些。所謂有組織的各種物體，就是指各種的動物及各種的植物。不過，雖然前一類物體所有的單一性，都不會比動物與植物們所有之單一性爲高些，然而我們還是沒有理由去把靈魂加之於動物與植物們（而且我想你也並不會把靈魂加之於植物）。因爲，爲什麽我們不應該把一隻馬或一個橘子，視爲一個完全的與整體的創作，猶如一個教會或一個鐘表一樣呢？當一個東西的各部分之結合，只是機械的結合，猶如一個機械的各部分之結合一樣的時候，那麽我們爲着使這個東西成爲可以稱爲「一個」起見（這就是說，這種的「一個」性，乃是應用之於各種的物體的，和應用之於各種精神的本性的很不相同），什麽是最要緊的條件呢？只有由於一個萬能的上帝，纔能够將一個物體之各部分，結構成爲一個足以使人驚嘆的機械，不是這一個機械所能够有之最大的完全嗎？所以我們的身體，就牠的本身講，在這種意義上，就是可以稱爲「一個」的東西。一個有智慧的本性和身體所有的關係（就是牠和身體是有聯繫的，牠是支配着身體的。），也許可以予身體以某種單一性，然而這種單一性，並不是屬於各種精神的本性所有的那種單一性。

先生，我承認我對於運動律所有的觀念，並不是十分明瞭清楚的，所以你所提出來反對笛卡兒派的主張的見解，我並不能夠下什麼判斷。曾經對於你的見解予以答覆的那個人，是阿貝卡特蘭（Abbé Catelan），他是一個和善的人，而且是一個好幾何學家；不過我自從離開巴黎之後，很少和那個國家的哲學家發生關係了。不過我雖然現在對於你所講之關於運動律的問題不能發表意見，然而因為你現在是決定去答覆阿貝的，而阿貝也許是願意擁護他的主張的，所以我希望你們的討論，能夠把這個問題之困難點，清除掃滅之，以使我能夠知所依從於那一邊。

我對於你之想知道我的狀況，我非常之感謝你。我可以報告你，我的身體一向都很好。只在去年冬初的時候，曾得一次很重的傷風。你想完成你那個數學上的機械，我很喜歡。如果這樣一種好的發明品，你竟不將其完成的話，那實在是一件可惜的事情。不過，我很希望你所寫給黑森來因法爾次伯爵的那般話，會不致於不生什麼效果，因為沒有一件事情，比起對於一個人的超渡一定有所幫助之事，更應該為一個聰明的人，小心翼翼地去從事了，更應該為他立刻就去做的了。

十七　來布尼茲致阿諾的信。

一六八七年四月三十日，於格丁根。

先生，因為我把你的來信，都視為你賜給我之恩贈之物，並把其視為你對我之和藹態度之表示，所以我並沒有權去求得牠，因之，你的回信，在我看來也並不過遲。你的來信，對我很有用，而且我是很願意得到的，不過因為我想到你是忙於大衆的福利的，所以想得你來信的欲望，只好壓下來了。你對我的主張的批評，常常都是足以啓迪我的。現在，我想依着秩序而與你討論之：

在我所說之這句話：『如果別的條件都相等的話，靈魂之表現身體上的事情比起牠之表示別的事情來，更要清楚些』之中，我覺得並沒有什麼困難之處；因為在某種意義上講來，牠是依照着各種物體和牠自己所有之特別的關係，而將整個宇宙表現出來的，所以牠不能夠把一切種事情，都同樣明瞭地表現出來，否則各個的靈魂，便會沒有什麼分別了。不過我們不能夠因此便認為：凡是在於身體上各部分之中發現出來的事情，無論那一種靈魂都應該覺到得很完全，因為在這些個部分之間之關係，是有其不同的程度的。而且這些部分上的事情之被靈魂表現出來，也決不是和靈魂之表現各種外界的事情相等的。外界各種事情和靈魂的距離是較大的，然而因為在內

面各部分上的事情，有眇小性或別種的阻礙的原故，牠們便得到賠償了。退利斯（Thales）雖然並不曾看見在他腳旁之濠溝，然卻看見天上的明星。

各條的末梢神經，以及各種的薄膜，在我們的身體上，比起各種別的部分來，要算是較爲容易感受的部分；而且，恐怕只有由於牠們，我們纔能够知覺到似乎發現於各種別的部分上的事情，因爲末梢神經們之運動，或在末梢神經內部之液體的運動，其模仿各種的印象，要較別的部分的運動好些，而將各種的印象混淆起來，又要不如別的部分的運動些。而且，靈魂所有之最清楚的表現，和身體所有之最清楚的印象，正是互相符合的。從形而上學上講來，我們之知覺到身體上的各種事情，並不是因爲各條的末梢神經，對於靈魂發生動作，而是因爲靈魂由於自發的關係（the spontaneous relation），而將各條末梢神經上所有的狀態，表現出來。再，我們還一定要記着，在我們的身體之內面所發生出來的事情太多了，因之我們便不能够一個一個地都知覺出來；我們只能覺得有某種結果發生出來（這是我們已經慣於覺得的。），而對於這種結果之中所含有之各種原素，我們不能够都分別出來，因爲牠們的數目太多了正如在我們站在遠處而聽海中的聲音

的時候，雖然在實際上每一個浪對於我們的耳朵都有所影響，然而每個浪的聲音之到底爲如何，我們卻並不能辨別出來。在我們的身體之中有一種顯著的變動發生的時候，我們立刻便注意到了；而且我們之覺到牠，比起我們之覺到外界的各種變動來，更要明瞭些，因爲後者在發現之時，在我們的身體的各種器官之中，並沒有發生任何種特殊的變動以與之相伴。

我並不說在靈魂覺到痛之前，靈魂就已經知道了手指之被刺了，除了依照着已經建立的各種原理講，牠對於一切種事情，是已經模糊地知道了或已經模糊地表現了而已。但是，靈魂對於將來的事情已經預先知道之這種的表現，雖然是模糊的與含混的，卻是牠實在是發現於靈魂的事情之眞正原因，且是將來於這種模糊的事實清除了之後，靈魂便要具有之較爲明瞭的概念之眞正原因。

我上次說，上帝之創造宇宙，是使宇宙中之靈魂與身體兩者，都依照着牠自己的定律以發生動作，不過同時，又使牠們兩者所發生的現象，成爲互相和諧的。先生，在你想來，我之這種說法，乃是與機會原因的假設相符合的。果眞是這樣，我也不會有什麼悔恨，不過在事實上，我常看見有人贊

成我的主張，這是我很引爲快樂的。不過，我也曉得你把我的主張想成爲那個樣子之理由，你好像是以爲：我不會說一個物體是能够自己運動起來的，同時我又是會把一個靈魂，視爲旣不是手臂運動之眞正原因，也不是身體運動之眞正原因的，因之，我便一定要把上帝視爲眞正的原因了。可是，我的意見並不是這樣。我的主張乃是這個樣子：在我們稱爲運動的那種狀態之中，無論其所有之本體是什麽，我們總可以說，這種本體之可以由於身體的本質之中發生出來，猶如思想與意志之由於精神發生出來一樣。無論那一種事情之發現於每一種本質，都是由於這一個本質所有之第一次的狀態（這第一次的狀態，是上帝在創造這一個本質之時，所給予於牠的。）所演變出來的結果；而且，且丟開非常的干涉作用不講，我們可以說平常之互相和諧，其意思只是說，本質之自身，有種常住性（conservation），而這種常住性，則是和本質之前一次的狀態相一致的，且是和本質內部所生的變動相一致的。然而，我們卻有權去說：一個物體推動另外一個物體；這就是說，一個物體，決不會具有一種趨向，除非有了另外一個別的物體撞到了牠，因之便依照着我們在現象界中所見到之不變的定律而比例地損失了若干之「力」於牠。牠纔能够有一種趨向；而且，因爲各

種的運動，乃是眞正的現象而不是存在的原故，所以這種本身是一種現象之運動，在我看來乃是由於另外一個現象所直接生出來之結果或效果，這種道理，也可以應用到心靈上去。不過，這一個本質所有的狀況，並不是由於另外一個別的本質所直接生出來的結果。

我不敢主張各種的植物沒有靈魂，也不敢主張牠們沒有生命，也不敢主張牠們沒有任何種本質的形式；因爲，雖然一棵樹之一部分，在種在地中的時候或在拿來接枝的時候，牠是能夠長成爲一棵與原來的樹同樣的樹來的，卻是也許在那棵樹的那個部分之中，含有一個繁殖的部分，而在這個繁殖的部分之中，已經早就含有了一棵新的植物了，正如在動物的種子之中，大概是有一些有生命的微生蟲的而這類微生蟲雖然小，卻是能夠變成爲一個與原來的動物同樣的動物來的；因此，我便不敢主張只有動物是有生命的，只有動物是具有本質的形式的。在各類具體的本質之中，也許有其無限數之階級。

先生，你說：『主張機會原因的假設的人們，於說我的意志乃是我的手臂運動之機會原因，而上帝纔是眞正的原因的時候，他們的意思並不是說，每在我想舉起我的手臂的時候，上帝都由於

發出一種新的意志以支配我的手臂運動，他們的意思乃是說，上帝之支配我的手臂運動，乃是由於一次有永久性的意志動作——他所預見爲他在將來所不得不去做的一切種事情，他就是由於這種的意志動作而決意去做之』。對於你的這種話，我要這樣答覆：我們可以根據着同樣的道理，而說各種的神蹟之事，也並不是由上帝發出一種新的意志動作所生之結果，牠們是和上帝所有之一個一般的計畫相一致的；而且我在前面也說過，由上帝所發生出來之每一個意志的動作，都含有其他的一切種意志動作，不過牠具有一種優先權而已；因此，如果我對於主張機會原因說的人們的意見，並沒有誤解的話，則我敢說，他們確是介紹我們以一個神蹟了，而這個神蹟之神奇之處，並不因爲牠是要繼續不斷地發現的，便比起普通的神蹟之神奇之處來，要覺得不如些，因爲在我看來，「稀罕」並不是構成神蹟的概念的。也許主張機會原因說的人們要說：上帝之支配我們的動作，只是依照着一種一般的原則而支配的，所以並無神蹟之事；但是我並不承認這種的說法，而且我想，上帝很可以對於各種神蹟之本身，也造出一些一般的原則來。例如，如果每在上帝決意去直接施與他的恩惠的時候，或每在他做着與此同類之別的動作的時候，都有某一種情形發

生出來的話，則這種動作，縱然是很平常的，然而也就是一種神蹟。我承認，主張機會原因說的人們，可以對於神蹟這個名詞，另外予以一種定義，但是我覺得，依照神蹟這個名詞之普通的用法看來，神蹟這種東西，和由於平常的動作所生出來的結果，在內在上與在本質上是有所不同的，而且牠的特色，也並不是依賴於牠之非常性，正確地說來，上帝之創造出各種的東西來，並維持這些東西之照常存在，乃是上帝所有的能力，那麽如果現在，上帝做出一件事情來，是超過於他之這種能力的，則這時我們便可以說，上帝是在做一件神蹟之事了。例如，如果上帝現在要使一個物體，發生圓圈式的運動，而這一個物體，在一擲出去之後，他便自由自在地在那裏發生出圓圈式的運動，甚至在牠已經與依附的東西脫離之後，牠還在那裏發生這樣的運動，那麽這種的運動，在其既沒有受別的東西推動也沒有受別的東西保持的時候，牠就是一個神蹟了，因爲，依照着自然律講來，物體是應該沿着切線以運動的。再，如果上帝決定這種的運動應該常常都成爲這樣的話，則我們便可以說他是在做一回自然的神蹟之事了，因爲這種的運動，我們不能夠用着任何種較爲簡單的東西來說明之。依照着普通流行的概念講來，我們應該要說：如果運動之繼續，是出乎各種物體的能

力之外的話，則這種運動之繼續，便會是一種眞正的神蹟；可是我的主張乃是這樣：具體的本質之有能力去繼續他的變動，是依據於上帝所賦予在牠的本性之中之定律（這種定律於他賦予於牠之後，還維持在牠的本性之中。）。

爲使我的主張更明瞭起見，我想補充說：心靈所有的諸種動作，決不會對於身體的本性中的狀況有所更動，而身體的動作，也決不會對於心靈的本性中的狀況有所更動；我想再補充說：除了在上帝做着神蹟的事的時候之外，上帝在靈魂與身體發生動作之時，也不對於靈魂與身體予以什麼影響。在我看來，各種的東西都是非常之和諧的，所以除了在身體已經預備着去用牠自己的定律與力量，以做什麼事情的時候之外，心靈決不會希望身體發生什麼動作；可是，依照着主張機會原因說的人們的意見講來，上帝在靈魂發生動作的時候，他是更動身體的定律的，反之，在身體發生動作的時候，他也更動靈魂的思想。這就是我們的主張之所以不同之主要所在。所以，我們不應該問靈魂如何能夠給任何種運動或新的決定於「動物精神」，因爲靈魂決不做那種事情；牠之所以決不做那種事情，是因爲在精神與身體兩者之間，根本沒有互相動作之事。再，也沒有一種

東西，能够決定怎樣一種速度是一個心靈會加之於一個身體的，也沒有一種東西，能够決定怎樣一種速度，是在心靈發生動作的時候，上帝會被提醒，而依照着某種定律，以加之於身體的。在靈魂眞正影響身體及身體眞正影響靈魂的假設之中，所有之這種的困難，也可以應用到機會原因的假設上去；因爲我們找不出什麼關係或什麼基礎，足爲這樣的一種原則張目者。如果有人說（笛卡兒先生似乎就是這樣說的）：在靈魂發生動作的時候，靈魂或上帝對於身體所更動的只是身體運動之方向與決定，而不是在身體中的「力量」（因爲在笛卡兒看來，每在精神有願望的時候，上帝都要出來干涉那條普通的自然律——同量的力應該永久保持着——那似乎是不可能之事。）；那麼我要回答：在靈魂所生的思想，與身體所生的運動的方向之邊與角，兩者之間，到底會有一種什麼關係呢？這是我們很難於說明的；我還要回答：在自然界中還另外有一個定律，這是笛卡兒先生所不會覺到的，可是很爲重要的，這個定律就是：運動之決定或方向之總量，總是永久保持着不變的。因爲我覺得：如果有一條直線，自西畫到東，中間經過一個一定的點，那麼這時，如果世界上所有的一切物體所有之一切運動方向，都是與這條直線相平行的，則我們如果將這一切運

動方向計算起來，我們便要看見，一切東向的方向所有之整個量數，和一切西向的方向所有之整個量數，兩者間之不同，一定永久都是一樣的，無論我們所注意及的，是某一些特殊的物體（只有牠們是可以假設爲在互相之間有關係的物體。），還是整個的宇宙，那都沒有什麼關係。如果我們所注意及的是整個的宇宙的話，這種兩方面的整個量數之不同，一定總是零數。一切種東西都是完全互相平衡的，宇宙中東向的方向與西向的方向，都是正正相等的。如果上帝想要做出反於這種原理之什麼事的話，那麼那件事便是一個神蹟了。

所以，我們如果做下面這種假設，那是要較爲合理得多及較爲合於上帝的光榮得多。所謂下面這種假設就是：上帝之創造這個世界，在最初的時候，就把牠創造成爲無論在什麼時候，都不會與那兩條大的自然律（就是關於力量的定律及關於方向的定律。）相違背，而是使牠正確地遵照着這兩條大的自然律的（除了在他做着各種神蹟之事的時候，他是使牠不依照這兩條自然律而已。）。所以各人的身體，在其內部有所激發而預備着自己做什麼事的時候，都是正在靈魂也有一個相一致之欲望或思想之時。反之，靈魂之有這種欲望或思想，也只在於這種欲望或思想，能

與身體上之前此的狀態相一致的時候。所以，靈魂與機械的身體之聯絡，及與身體上各部分之聯絡，及靈魂與身體兩者之互相動作之事，都在實際上只是兩者之相伴而已——這種相伴之假設，比起任何種別的假設來，都更足以顯露創造主之驚人的智慧些。這種假設，至少是可能的，這是我們所不能否認的事；而上帝之爲一個很偉大的工人，其能力很足以做成這種使兩方面相伴的工作，也是我們所不能够否認之事。因此，我們很可以做這樣的斷語：這種假設，其或然性是最大的，牠既是最簡單的假設，又是最容易懂的假設，而且又是立刻可以將一切種困難點都避開去之假設；例如，包含在犯罪動作中之諸困難點，就是可以立刻避免之的，因爲關於犯罪的動作，我們如果並不讓上帝發生直接的干涉，而只讓他由於干涉被創造的力的常住性以間接地干涉之，似乎要較爲合理得多。

關於我認爲眞確之這個相伴的假設，我想舉一個例子以明之。假使有幾隊音樂隊或歌唱隊於此，現在要他們來奏或唱一首歌曲，不過在他們奏或唱之時，既不使他們各個人互相看見，也不使他們所奏或唱之聲音能互相聽見，但他們雖不互相看見及互相聽見，可是他們各人各自奏或

唱自己的歌曲，則是十分互相和諧的，那麼這時，如有一個人來聽這整體的樂聲或歌聲，他便會覺得：在這種狀況之下所發出來之樂聲或歌聲，比起各個奏樂者或歌唱者在互相看見與互相聽見的狀況之下，所奏或唱出來之整個樂聲或歌聲來，要較爲和諧得多。那麼我所主張之相伴的假設，其情形正與此相類似。再，如果有兩個這樣的歌唱隊於此，另外又有一個人，他與這兩個歌唱隊中之一個，其距離要較爲靠近得多，那麼這時，他也很可以根據這個靠近的歌唱隊所歌唱的，而判斷那個較遠的歌唱隊所歌唱的；而且他還會養成一種習慣（特別是在他能够聽到自己歌唱隊所唱的聲音，卻並不看見他們之唱歌的動作，而對於另外那個歌唱隊之唱歌的動作則看見，卻又聽不見他們之歌唱的聲音的時候，這種習慣更爲顯然。），以使他的想像，足以幫助他的判斷；而他也決不會想及他自己所屬的那個歌唱隊，所會想到的，只是另外那個歌唱隊而已；再他對於他自己的那個歌唱隊，又會視爲乃是另外那個歌唱隊之一種回聲(echo)，而認爲屬於自己之歌唱隊的，會只是某一些插歌（在這類插歌之中，他由之而知道另外那個歌唱隊的歌唱之某些種屬於交響曲之規則，並不現有。）而已，否則他所認爲屬於他那個歌唱隊的，便會是他在完全不知道「那

一歌唱隊中的人們，也在那裏依照着他們自己的計畫，以做着相符合的歌唱」的狀況之下，所使他自己那一隊中的人們，依照着某一些種計畫（這類計畫，是在他想來爲另外那個歌唱隊所模仿的，因爲他在這種曲調之中，發見了有一種互相的關係。），以做出來之某一些種運動了。

不過，我決不否認下面這種說法：心靈似乎就是身體上某些種運動之機會的原因，甚至就是眞正的原因，因爲，就上帝之決意講，無論上帝關於心靈所已經看見過的或所已經預定的是那一件事，那一件事都必定是使上帝自最初的時候起，便如此支配身體之一種機會，所以心靈與身體兩者，便是互相和諧的，各自依照着上帝所賦與於他之律與力以進行的。而且，因爲心靈與身體上的狀態，都是由於另外一個狀態，所不得不生出來的一種結果（雖然這類的狀態，常常是偶然的及甚至是自由的。），所以我們可以說：上帝由於本質之這種一般的概念，建立了一種眞實的連結了，而這種眞實的連接，便使心靈與身體兩者，完全的互相表現出來了。不過這種連接，並不是直接的，而只是根據於上帝在創造心靈與身體的時候，所給予之於心靈與身體的那種東西，以成立出來的而已。

如果我所說之「本質需要一種眞正的單一性」的意見，只是根據於我所已經造成之那一種反於尋常的用法的定義的話，則我之這種意見，便要成爲一種純屬於用字的問題了。但是，除了大多數的哲學家，都把這個名詞之意義，視爲和我所認爲的那種意義一樣，就是，大家都認爲：『由於本身而成立的單一性和由於遭遇而成立的單一性兩者之間，本質的形式與偶然的形式兩者之間，一種不完全的複合體與一種完全的複合體兩者之間，自然的與人造的兩者之間，都應該有一種區別存在』——除了這點之外，我對於我的意見，還有其較深一層的理由。這就是說，我除了這點關於名詞上的理由之外，我還相信：如果有一個地方，只有由於堆積以成的存在物的話，則在那個地方，也不會有眞正的存在物，因每個由於堆積以成的存在物，都預先假定有「具備眞正的單一性的存在物」存在了。爲什麼有這樣的預先假定呢？因爲牠之得到牠的實體，只是由於「構成牠的各種原素」的實體而得來，因之，「構成牠之每一個存在物」，如果本身又是一種由於堆積以成的存在物的話，則牠便會是沒有實體的。如果我們不認爲是有這種的預先假定的話，則我們對於牠的實體，一定還要另外去找尋其根據，因爲我們如果把構成牠的東西，也視爲是由於堆

積以成的存在物的話，則我們便決不能够得到牠的實體之根據，就使我們永遠這樣地推論下去，也不能得到。先生，我承認在整個自然界之中，其所有的只是機械而已（這些機械中有一些是有生命的），不過我並不承認所有的只是本質之集合體而已，我認爲如果有本質的積合體存在，就也一定有眞正的本質存在，而一切種本質之積合體，就是由這類眞正的本質所生出來之產物；因此，我們便必然地走到那類數學上的點（有些著作家所根據以構成佔有空間性之數學上的點）了，或走到伊壁鳩魯(Epicurus)及珂底摩伊(Cordemoy)的原子上來了——這類數學上的點，或原子，都是我們所共同反對的東西；如果不是這樣，則我們便一定要承認，在各種物體之中，並沒有實體存在了。如果我們不承認這樣，則我們便必定要說，實在有一些本質，是有其眞正之單一性的。我在另外一封信中曾經說過，大公爵的金剛石與大蒙古帝的金剛石之複合體，我們可以將其稱爲一對金剛石，但這只能是一種在推理上的存在物，而且如果這兩個金剛石，在事實上眞聚在一塊的話，則牠們又會成爲一個在想像上或在知覺上的存在物，這就是說，牠們便會成爲一種現象，但並不能成爲一種本質，因爲相接觸之事，有相同的運動之事，以及甚至在目的上有相和諧之事，

都並不能構成爲一種在本質上的單一性。雖然因爲各種東西之關係，有時要較爲密切些，而有時又要較爲空疏些，於是我們之假設各種東西可以構成爲一個東西之事，其根據便有時要較好些而有時要較差些——雖然這是一種眞確的事實，然而這只是減省我們的思想，及表明現象之一種方法而已。

爲一個由於堆積以成之存在物之要素的，似乎也只是這個存在物之各個原素，當時存在之方式而已。例如，爲一個軍隊之要素的是什麽呢？那只是構成爲這個軍隊之各個的人們，當時存在之方式而已。於是，這種存在之方式，便預先假定了一個本質（其要素並不是「一個本質之存在之一種方式」的本質）了。因之，無論那一種機械，都預先假定了在構成牠的各個部分之中，有其某種之本質存在。沒有一種多元性的東西，是沒有其眞正之單一性的。簡言之，關於『眞正是「一個」存在物的東西，就是一個眞正的「存在物」』這個同一的命題，可以有兩種意義，只要在這個同一的命題之中重讀點有所改變，其所含之意義便跟着改變了，那麽我認爲這個同一的命題，就有一條公理(axiom)。我們常常都把「一個」和「存在物」兩個名詞，想爲可以互相交換之

名詞。一個存在物和多個存在物，確是很不相同的，不過多數是預先假定了單數的；如果沒有單個的存在物存在，更不會有多個存在物存在了。還有什麼道理能比這個更明顯的嗎？所以我想，我應該可以把由堆積而成的各種存在物，和各種的本質區分出來，因爲由堆積而成之各種存在物，只在我們之心靈之中有他們的單一性，而我們的心靈，則是依靠於各種眞正的本質之關係或方式的。如果一個機械是一個本質，則聚合在一塊之一羣人，便也要是一個本質了，而一個軍隊也要是一個本質了，而且在事實上，由於各個本質聚合在一塊之任何個聚合體，也都要是一個本質了。不過我並不是說，在不具有眞正的單一性的各種東西之中，並沒有可稱爲本質的的東西存在，或除了表象並沒有別的東西存在了；因爲我承認牠們之具有實在性與本質性，猶如在構成牠們之各個原素之中之有眞正的單一性存在一樣。

先生，你反對我說：不具有眞正的單一性，也許就是各種物體之要素。那麼照你說來，全不具有實際性之現象，很可以是各種物體之要素，猶如一個有秩序的夢一樣，因爲各種的現象（如虹及一堆石頭那樣），如果構成牠們的東西，並不是具有其一種眞正的單一性的話，牠們便會完全是

想像上的東西了。你說，你不懂得我爲什麼要把本質的形式或具體的本質，認爲是具有一種眞正的單一性的。這是因爲我不能夠把一種實體，設想爲不具有一種單一性的。在我看來，關於單個本質之概念，我們能夠由之而推演出來之推論，決不會與「牠乃一種由於堆積以成的存在物」的說法相和諧，我能夠設想在於本質之中，有一些不能夠用着佔有空間性，用着形式，以及用着運動來說明之特性；而且我之能夠做這種的設想，可以全不根據於下面這種事實：在各種的物體之中，並沒有正確的與確定的「形式」存在，因爲牠們在實際上是可以做無限之分割的；也可以全不根據於這種事實：牠們的「運動」，就其只爲佔有空間性之一種變化，及只爲在地位上之一種移動講，牠所含有的意義，乃是想像的。所以除非我們借助於「使運動發生出來的力」，及「附着於具體的本質中的力」，我們不能夠決定在各種變動的物體之中，牠到底是屬於那個物體。我承認爲，在說明各種特殊的現象上，並不需要提到這類之本質與本質的特性，不過也並不需要提到上帝之干涉，同續物之結構、充實（plenum），以及許多種別的東西。自然界中之各種特殊的事情，我認爲可以用機械的原理來說明之，不過只有在我們已經承認了或在已經預先假定了機械學的

各種原理之後，我們方能做這種的說明。而這類之機械學上的原理，只有由於做着形而上學上的研究，方能够不根據經驗地建立之。在同續物之結構中，所含有之各種困難點，只要我們不放棄「佔有空間性爲各種物體之本質」之見解，決不會得到解決，我們會困惑於我們自己的幻想之中。

再，我想如果把本質或眞正的單一性，只限之於人類的話，那其爲在形而上學上之淺見之事，猶如在物理學上之把世界只限之於一個球之爲淺見之事一樣。而且因爲各種眞正的本質，乃是整個宇宙所有之許多種表出，及上帝的工作所有之許多種變化的原故，所以上帝之在這個宇宙之中，盡其可能及盡其較優的理由所允許，而創造出那麽多的東西出來，是合於上帝的工作之偉大性與美麗性的（因爲這許多的本質，都並不曾互相衝突）。而那個關於佔有空間性之樸素的假設，則是毀壞上帝所創造之這種驚人的繁複性的，因爲質量（mass）這種東西牠本身（假使我們能够設想到牠的話）之較劣於一個本質（本質是能知覺的，是能依照着自己的觀點，及依照着牠的自體之直接地或間接地接受到之各種的印象或關係，而將整個宇宙表現出來的），猶

如一個死的物體之不如一個動物，或一個機械之不如一個人一樣。實在就是由於本質的觀念，所以關於將來的徵兆，就在於事前發生了，而關於過去之痕跡，也就永遠保留之於一切事物之中；而且原因與結果之正正相等（雖然每種結果，都依賴於無量數的原因，而每種原因，也有其無量數之結果，但原因與結果兩方面，都是絲毫不錯地正正相等着的。），也是根據於本質的觀念。如果物體之要素，只是某種之形式，或運動，或佔有空間性之變化，則各種東西所有之這種的關係狀態，我們便會不能够得到。而且，其要素只是某種之形式，或運動，或佔有空間性之變化之物體，在自然界中是沒有的；嚴格地說來，每一種東西所有之佔有空間性都是不確定的，而我們平常所歸之於各種物體的，都只是現象或抽象之物而已。這使我們看到：關於認識眞正的原理，及關於構成健全的宇宙觀念，所極其必需之思想，我們如果不去做的話，我們是極容易犯着錯誤的。在我看來，一個人如果不肯採取這樣合理的一種觀念，則他所有之偏見，一定正如不肯承認世界之偉大性，不肯承認分割可以至於無限，及不肯承認自然界可以用機械的原理來說明的人們所有的偏見一樣。把佔有空間性，視為一種原始的概念，而並不進一層去觀察本質及動作之眞正的概念之舉，其為一

種很大的錯誤，猶如以前的人們，滿意於把各種的本質的形式，視爲一個整個的東西，而並不進一步去研究佔有空間性的變化之詳情一樣。

關於靈魂（我所謂的靈魂，並不是個個都能够感受到快樂與痛苦的。）的數目之多，其爲不應該使我們覺到困惱之事，猶如伽桑狄（Gassendi）所提出來之原子（這種原子之爲不能够毀壞的東西，也猶如靈魂之爲不能够毀滅的東西一樣。），其數目之多，也並不使我們困惱一樣。反之，牠們的數目之如此之多，乃反而是自然界的所有的諸種完全中之一種呢，因爲一個靈魂，或實在就是一個有生命的本質，比起一個原子來，其完全之程度，要高得無限之多了。每一個有生命的東西，都含有一個具有眞正的單一性之繁複的世界。我們的經驗，是足以證明這類之有生命的東西，其數目是非常之多的；我們看見，在一滴水之中，含有不知幾千萬之這類有生命的東西，我們用藥粉來染色或只要一擊，便可以殺死他們不知幾百萬，所以先生，你所說之埃及人的蛙，既決不足以趕上牠們之數目，你所說之以色列人的鶉，也決不足以趕上牠們之數目。那麼，如果這些動物具有靈魂的話，則有一點話是我們大概能够應用之於各動物之自身的現在也一定能够拿來應用

之於牠們的靈魂。這點話就是：牠們在上帝創造世界之初，就已經在那裏活着了，牠們在將來還要活到這個世界之終結；生育之事，顯然只是一種發育的變化，而死亡之事，則只是使這個動物重入那個由於細微的生物所構成的世界之中之一種變化而已，至於牠們重入了這個世界之中之後，牠們的知覺便很受了限制了，要一直等到上帝發下了命令，要牠們重回到動作的劇場之後牠們的知覺纔能够恢復。古代的人們，誤用了靈魂遷移(transigration of souls)的概念，而不把這種事情，視爲動物的身體在那裏變遷，而靈魂則總在那裏保持着不變。靈魂們並不受這類輪迴的變動；說得妥當點，我們可以這樣說：身體所有之這類輪迴的變動，一定是要依照着上帝爲靈魂們起見而施行之人事管理的。上帝在適當的時候，就把牠們創造出來，而在身體死亡的時候，則使牠們離開身體，至少是使牠們離物質的身體，因爲爲着使他們自己永久是那個普遍的共和國（這個共和國是絕對完全的，牠的領袖就是上帝）的公民起見，牠們必定總要保存着牠們之實踐的性質及他們之記憶。至於這個共和國，牠的構成員決不會有一個能消失了去的，而且牠的定律是較優於身體的那些定律的。我承認，各種沒有靈魂的物體之自身，只有一種由於堆積而成之單一性，不

過牠們卻有其實在性附着於牠們之中；而這種實在性之所從來，則來自構成牠們之各個部分；在這類部分之中，含有無量數之有生命的物體，因之，牠們也就是由於這無限數之有生命的物體，而保有着牠們之本質的單一性。

然而，雖然一個靈魂很可以具有一個身體，是由於各個具有靈氣之部分所合成，或由於各個獨立的靈魂所合成的，卻是整個之靈魂或形式，則並不是由於各部分所有之靈魂或形式所構成。關於把一個昆蟲割爲兩段之事例，其結果雖然被割後之兩段，還可以有一種運動，但並不一定是兩段都還存有其靈活之氣；不過整個昆蟲之靈魂，至少還會在兩方面中之一方存在着。而且因爲在昆蟲之構成及發育中，昆蟲的靈魂本來就已經是存在於昆蟲之一部分之中了，所以在靈魂毀滅之後，牠還會存在，而在某一部分之中活着；至這個某一部分，可以極其微細，以至於毀壞昆蟲的人，也不能毀壞及於這一部分，所以靈魂之在於其中，不致於受到什麼影響。不過關於這個某一部分，我們倒不一定要和猶太人一樣，設想爲是一塊極小而極硬的骨頭，靈魂就存在於其中，無論如何不致於受到毀壞。

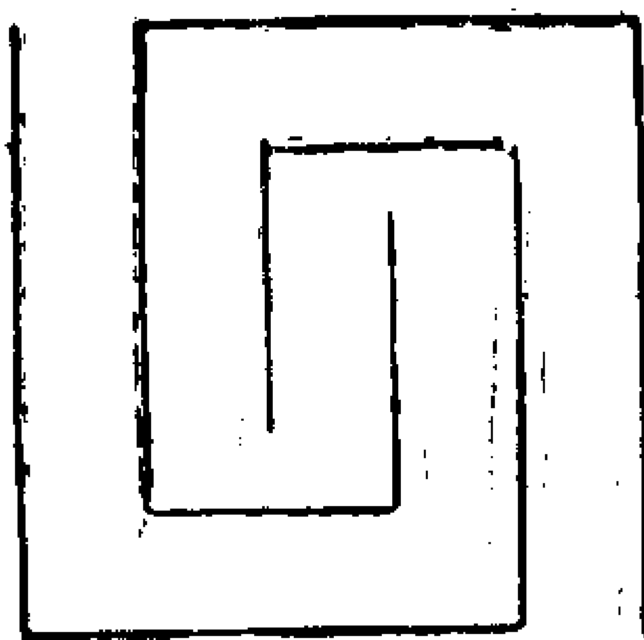
我承認：關於偶遇的單一性 (accidental unity)，是有各種不同的階級的；一個有規律的社會，比起一個混亂的羣衆來，其所有之單一性要高些；又一個有組織的身體，或一個機械，比起一個社會來，其所有之單一性，又要更高些。這就是說，具有單一性較高之東西，我們較應該把牠們設想爲一個單獨的東西些，因爲構成牠們之各種原素，互相之間所有之關係，要更爲密切些。可是，這一切種的單一性，其所以得到牠們之名稱，乃是由於思想，及由於如顏色及別種現象那樣之表象。這類表象，平常都被人們稱爲眞實的東西。其實一堆石頭或一塊大理石之能被我們觸到，並不能說就證明了牠之本質的實在性，這種道理，猶如天上一條虹之能够被我們看見，也並不足以證明牠之實在性一樣。而且，因爲沒有一種東西，是像大理石那樣硬，以至於一點流性都沒有的，所以一塊大理石之自身，也許只是由於無限數之有生命的物體所構成的東西，猶如一個湖泊，滿裝着魚一樣；雖然在湖泊這一個物體中之這類的動物，只有在這個物體已經部分地衰敗了的時候，我們纔能够用肉眼去看出來，可是我們並不能因此，便說在這個物體之中，並不含有那麼多的動物。關於這類的化合物，以及與此相似之諸種東西，德謨頡利圖 (Democritus) 所說的話很對。他說，由於

意見，由於定律，由於一般的動作而存在(esse opinione, lege, νόμῳ)。我們很可以依照着他的見解。關於一切種純屬於物質的東西，柏拉圖的見解也一樣。我們的心靈，看到某些種眞正的本質，或設想到某些種眞正的本質。這些種本質，具有某些種存在的方式。無論在什麼時候，只要我們的心靈覺得在思想中，有把這些種存在的方式和各種別的本質聯合起來之機會時，或覺得有造出一個名詞來，以代表這一盤羣的東西之機會時（那個名詞，可以做爲推理之一種方法。），這些種存在的方式，是含有與各種別的本質之關係的。不過我們務必不要弄錯了，以至於認爲這些種存在的方式，就是一些種本質，或一些種可以證明之眞正的存在物這種錯誤的見解，只有下面這類人，纔能夠主張。什麼人呢？就是那班不肯研究深入於各種表象之裏層的人們，或那班把心靈上之一切種抽象的事情，都視爲各種的實在物的人們，或把數目、時間、地方、運動、形式，以及能夠感覺到的性質，都視爲本身就是存在物的人們。可是我的主張則反是。我主張：哲學如果要恢復起來，或化成爲正確起來，莫善於承認各種的本質或完全的存在物，是具有一種眞正的單一性的，而各種不同的狀態，就在這種的單一性之中，繼續地發現着。其餘一切種存在物，則要把其視爲只是各種的

現象，或各種的抽象物，或各種的關係而已。

我們決不會發見出一種東西來，是足以使一個眞正的本質，能够由於堆積的方法，以從一些種存在物之中，構成起來的。例如，如果爲着一種共通的目的而聚合在一塊之各個部分，比起互相接觸地聚在一塊的那些部分來，在構成爲一個眞正的本質上，要較爲正當的話，則在荷蘭之印度公司中之職員們，比起一堆石頭來，在構成爲一個眞正的本質上，當然也要較爲正當些了。但是，這樣一種共通的目的，是什麼東西呢？那不過是我們的心靈，在各種不同的東西之中，所看出來之一種相似而已，或說得妥當一點，所看出來之一種關於動作與感情之排列而已。如果這種由於接觸而成之單一性，要被視爲最合理的假設的話，則還要有一些別的困難發生。就是堅硬的物體之各部分之連結起來，恐怕只是由於周圍的各物體之壓力，及由於牠們自己所有之壓力，因之，在牠們的本質之中，牠們之沒有什麼連結，恐怕猶如一堆沙子那樣之沒有什麼連結一樣。由於許多個沒有缺口之環結合在一塊以成之一條鏈，比起由於許多個有缺口之環結合在一塊以成之一條鏈（因爲各環有缺口，所以是可以拆開的）來，在構成爲一種眞正的本質上，爲什麼要較優一些呢？

很可以有一條鏈，牠之各個環，並不互相接觸，而且並不互相勾連起來，可是，雖然如此，卻是除非我們用着某種特別的方法，我們是不能把牠們拆開來的，猶如下面這個圖一樣。那麽在這種情形之下，我們能够說：這個結合物的本質，是在於未決之中的嗎？是要依賴於將來有一個要將牠的部分拆開來之聰明的人，來解決牠的嗎？凡這一切，都是心靈之想像物；而且，就我們之並不辨別什麽東西實在是一個完全之存在物或本質上講，我們是不會有所根據的；而且，只有由於將各種的本質辨別出來，我們纔能够有一種方法來建立起各種可靠的與眞實的原理。



總之，凡是沒有根據的東西，我們都不應該視之爲確實可靠。所以，主張各種的存在物與本質沒有一種眞正的單一性的人們，牠們應證明牠們所有之實際性，不只是我們剛剛所說的那一點：我正等着他們構成一個關於一個本質或一個存在物的概念，而在這個概念之中，是旣能含有這一切東西，而依照着牠講，各部分或甚至是夢，將來也可冒充爲有實際性了；至少現在認爲由於堆

積而成之存在物也具有之公民權，我希望要予以一種正確的限制。

我在前面算已經把這個問題詳細地講及了。我之所以講得如此詳細，爲的是使你不但能了解我的主張，還能了解我之所以不得不做這樣的主張之理由。你的判斷之公平與正確，是我所素來知道的；那麼我現在就把我之這類意見，呈候你的裁奪。現在我再送一篇在文字共和國消息(The News of the Republic of Letters)上的文章給你看。你看了這篇文章之後，你就會覺得，那是足以作爲回答阿貝卡特蘭的意見的。於你介紹他的學問給我之後，我也想他是一個能幹的人，不過由於他之著論來反對惠更斯（Mr. Huygens）及反對我看來，他似乎顯然是走得太快一點。我現在在等着他的回答。我聽了你的身體很康健之後，我很歡喜我以十二萬分之熱誠來希望牠以後還要同樣地康健下去。

一六八七年四月三十日。

再者，在你的來信所講的諸問題中，有一些我想留待下次再來和你討論。

十八　來布尼茲致黑森來因法爾次的信。

我希望殿下會收到那本書了。那本書可謂已經耽擱得很久了。自從你見責我之後，我就在服爾分步忒（Wolfenbuttel）尋找，爲的是可以原璧歸趙。我現在附上致阿諾先生一封信，及幾種別的文件，煩你轉給他。我頗希望他在看我這次所致他的信及送給他的文件之後，他的聰慧及他的眞誠，會使他對於他在當初看來殊爲生硬的見解，予以完全之贊同，因爲他自從看見我第一次的說明之後，他的態度就已經略爲變動了。我這一次的信，照我看來，凡是他在上一次的信中所尙覺得有的一切種困難，可謂都予以明白的說明了；那麼他在看我這一次的信之後，我想他也許還會對於我的意見予以稱讚呢。不過雖然如此，我想只要他能够對於我的意見，下判斷說，雖然是很錯誤的，卻並不牽涉出什麼東西，是直接違反於教會對於這個問題的解釋的，因之，甚至是在羅馬的天主教會中，我的意見也是可以通得過的——我想只要能够如此，我也就滿意了。因爲殿下很知道，用不着我多說：實在有一些種錯誤，是可以通得過教會的，而且甚至有些種錯誤，所生之結果有些人相信是足以破壞信仰之條文的，然而這類的錯誤，及主張這類錯誤見解的人們，都不曾因爲這類的錯誤所生的結果之不被贊許，而受到譴責。例如，托馬斯派（Thomists）主張摩林派

（Molinists）的假設是毀壞上帝的完全的，而摩林派又認爲托馬斯派之預先決定論，是毀壞人類之自由的；然而，因爲教會現在對於這件事還沒有下什麼結論的原故，所以托馬斯派既不能被視爲異教徒，摩林派也不能被視爲異教徒，而他們兩方面之意見，也就都不能被視爲異端邪說。我想同樣的道理，可以應用到我的主張上去。我很願意知道：阿諾先生本人，現在是不是並不承認我的主張之不違害於教會。他是很忙的，他的時間是很寶貴的，所以我並不希望他要應用他的時間，來討論關於一個意見之眞誤的問題；但是我想，他如果要決定一種意見之是否可以通得過教會，那在他應該是一件很容易的事情，因爲這只要知道牠是否與教會所有之某些種釋義相合就成了。

一六八七年八月一日。

十九　來布尼茲致阿諾的信。

我現在知道黑森來因法爾次伯爵，曾看見你，並見你的身體很康健，這是使我很快樂的。我希望，我用十二萬分的熱誠來希望：我要能夠常常聽到這樣的消息；你的心靈還很康健，並不受年齡

的影響，我希望你的身體也會同樣不受年齡的影響。我很敬佩你的心靈之健康；我覺得，我所希望能對於我的見解下判斷的人們，沒有一個人所下的判斷，能趕得上你的判斷之着實、深入以及誠懇了。

我並不是想來攪擾你；不過因爲我想我前幾次信和你所說的問題，是很重要的，只次要於宗教問題而已，卻是又是和宗教的問題有密切關係的；所以我就很希望，我能再得你的開導一下，至少希望知道你對於我最後那次信所說的話之意見；因爲，如果你覺得我的話也有理由的話，我就更要堅決地相信我的主張，反之，如果你覺得我的話有可反對之處的話，我便要格外小心去將牠推進之，而且將來還要將整個問題重新考究之。

不久以前，在文字共和國消息中，回答我所提出的反對論的，並不是卡特蘭先生，而是麥爾伯蘭基神父（Father Malebranche）。他似乎已經覺察到：他所提出來之各條自然律或各條關於運動的原理之中，有一些是會遇到困難的；但是他以爲，其所以要遇到困難，是因爲他所予於牠們之根據，乃是關於絕對堅硬性之假設，而絕對的堅硬性，則是在自然界中找不到的；可是我想，就使

在自然界中能夠找得到絕對的堅硬性，他所提出的那些種定律，還是會不能夠擁護的我覺得在笛卡兒及他的信徒的推理之中，是一個缺點；這就是他們並不曾注意到下面這一點：關於運動，關於不平等，以及關於彈性，我們如果把其假設爲無限之小的話，則無論我們關於牠們說些什麼話，都會是對的，比如說，運動如果是極小的話，牠就要成爲靜止，不平等如果是極小的話，牠就要成爲平等，彈性如果是極其迅速的話，牠便要成爲不是別的東西，而只是極度的堅硬而已；這種道理，頗似於幾何學家關於橢圓形所做之推證的每一種工作，都可以應用到一條拋物線之上，假使這條拋物線，是被設想爲一個橢圓形，而其第二焦點，則是無窮之遠的話。差不多笛卡兒所有之一切條運動律，都是與這條原理相衝突的，而這條原理，我認爲在物理學中之爲一條顚撲不破的原理，猶如在幾何學中之爲一條顚撲不破的原理一樣，因爲各種東西之創造者之行事，乃是正如一個完全之幾何學家一樣，如果我對於麥爾伯蘭基神父要予以什麼回答的話，那大概就會是去指出前面所提的這條原理——這條原理是很有用的，可是盡我所知講，牠在現在還不曾被人們普遍地注意到。

我說以上的話，太耽誤你的寶貴時間了；而且這種事情是不值得你注意的，所以我不多說了。

二十　阿諾致來布尼茲的信。

一八六七年八月二十八日。

我首先要請你原諒，因爲你四月三日的信，我一直到現在纔能夠回答。自從接到你信之後，我生了好幾次病，而且有好幾種事情做，而且除此之外，關於討論這樣抽象的事情，我也自己頗覺得爲難；所以我請你想想看，我下面所說的話，是否算簡單地對於你最後這次信中所提出的幾個新的點，予了什麼意見。

（一）你說：『假使別的條件都相等的話，我們的靈魂之表現牠自己的身體上的事情，要較爲明顯些，因爲從某種意義上講，牠是表現整個宇宙的。』在你說這種話的時候，我頗不大懂得你所用之「表現」這個字的意義。因爲，如果「表現」這個字，你認爲就是指某種思想或某種知識的話，則我不能承認我的靈魂對於淋巴管中的淋巴腺的運動，所有之思想或知識，比起牠對於土星的衛星的運動，所有之思想或知識來，要較爲多些；如果你所說之「表現」，既不是思想，又不是

知識的話，則我便不懂得牠是什麼了所以，牠並不足以解決我所提出來的困難點；我所提出來的困難點就是：在我於睡覺的時候被別人刺着之時，我的靈魂如何能够有一種痛的感情呢？因爲關於這件事，我的靈魂應該是知道有一個人在刺着我的，因之牠便應該覺到痛，可是在事實上，牠之知道有一個人在刺着我，只有由於牠感覺到痛。

（二）『我的手在我想運動牠的時候，牠就運動了；這種運動之眞正原因，並不是我的靈魂也不是我的身體，因之，牠就是上帝。』關於這種在機會原因說的哲學中之推理，你說：這種推理，是假設身體爲不能够自己運動的。可是，照你的思想講來，身體是能够自己運動的，而且你還主張：在我們稱爲運動那種狀態之中，無論其所有之實體是什麼？這種實體之由於具體的本質之自身中發生出來，正如思想與意志之由於心靈之中發生出來一樣。

一個沒有運動的身體，能够本身發生出運動來，這在我看來似乎是很難懂的一件事。而且如果承認了你這種主張的話，則證明上帝存在的證據中之一個——就是必定要有一個最先的運動者——便要被毁壞了。

再，如果一個身體能夠予自己以運動的話，則我的手之自己運動，也不會每一次都是在我願意運動牠的時候；因爲身體是沒有知識的，牠如何會知道在什麼時候是我願意牠去運動牠自己的呢？

（三）關於不能分割及不能毀壞之本質的形式，我還有較多的話要說。你認爲，我們應該承認本質的形式這種東西，是一切種東西都具有的，或者甚至各種的植物也都是具有的，因爲如果不是這樣，則物質（在你看來，物質既不是由於原子們構成的，也不是由於各個數學上的點所構成的，卻是能夠分割以至於無限的）這種東西，便要成爲一種不是具有單一性的本體，而只是一種由偶遇以成之聚合體了。

（1）我對你這種見解，上次會這樣回答：也許物質之一種要素，就是一切種存在物都是最不完全的，都是不具有任何種眞正的與正當的單一性的，正如聖奧古斯丁所想的那樣，就是各種的存在物，乃是衆性的實體（plura entia）而不是單性的實體（unum ens）；而且我還說，我這種見解之並不是怎麼難懂的，猶如你所承認之「物質可以做無限的分割」之也並不怎麼難懂一樣。

不過你對我這種見解，又回答說：不能是這個樣子，因爲沒有單一性的實體之處，不能够有衆性的實體。

但是這種論證，你如何能够應用呢？你這種論證，珂底摩伊也許會認爲是對的，但是照你的主張講來，則必定是錯的，因爲在你的意見上，除了各種有靈氣的存在物（這並不是構成一個物體之一個很微細的部分。）之外，其餘的一切，都必定是沒有本質的形式的，就是都只是衆性的實體，而不是眞正具有單一性的實體。因之，就使是在於眞正沒有單性的實體之處，也未嘗不可以有衆性的實體。

（2）我覺得你的本質的形式，並不能够解除這種困難，因爲那個被稱爲「單一」之屬於「實體」的屬性，如果照你所採用之「嚴格地屬於形而上學上的意義」講來，牠對被稱爲「單一性的實體」的那個東西，一定有其要素的及內在的關係。所以，如果一個物質的微分子，並不是一個「單一性的實體」，而是一個「衆性的實體」的話，我眞不懂得一個本質的形式（這是與物質的微分子不同的），如何能够只給予於牠以一種外在的特性——這個本質的形式，如何能够由

於給予牠以一種內在的特性，以使牠變成爲不是一個衆性的實體而爲一個單性的實體。如果「單一」這個字，我們並不用着牠之形而上學上之嚴格的意義的話，則我很容易使曉得：由於把本質加之於牠，是可以使我們有理由去稱牠爲單一性的實體的。可是，爲着要使我們能夠用「一個」這個名詞，加之於無量數無靈氣的物體起見，各種本質的形式，並不是需要的，因爲我們說「太陽是一個」，我們說「我們所居住的地球是一個」，難道不是正確的用法嗎？所以，爲着予各種物體以一種眞正的單一性（這種單一性，除了我們給牠們之外，牠們不會由於別種方法而得到。）起見，並不一定要承認有這些種之本質的形式。

3）你認爲這些本質的形式，只在有靈氣的各種物體中有之。（註四）那麼，在事實上沒有什麼有靈氣的物體，不是具有組織的，也沒有什麼有組織的物體，不是「衆性的實體」的；所以你的那些本質的形式，不但是不足以防止各種與牠們有連結的物體，成爲「衆性的實體」，其實爲着使牠們成爲可以與各種物體相連結起見，牠們自己還一定要變成爲「衆性的實體」纔成。

（註四）來布尼玆在這個地方註語：「我不記得我曾說過這種話。」

(4)這些本質的形式，在其應用於各種的野獸的時候，我頗不懂得牠們是什麽東西。我想你一定是把牠們視爲本質的，因爲你稱牠們爲本質的東西，而且因爲你說，只有本質是眞正的實際存在物，而在這類眞正的實際存在物之中，你則把這些本質的形式包含於其中。盡我所知道講，我只曉得有兩種本質，就是物體與心靈。如果有人說於這兩種之外還有別的的話，則他應該拿證據給我看——你在上次來信的結論中說：沒有根據的東西，沒有一種我們應該視爲可靠的，那麽依照着你的這種話，那班說於物體與心靈之外還有別的本質的人，實在應拿出證據來給我們看。現在假設這些本質的形式，如果不是物體的就是心靈的；那麽如果牠們是物體的的話，則牠們便一定是具有佔有空間性的，因之便又一定是可分割的而且是可分割以至於無限的；既如此，牠們於是便又要成爲一種不是單一性的實體，而爲衆性的實體了；正如爲牠們所激動之各種物質的物體一樣之爲一種不是單一性的實體，而爲衆性的實體了；因之牠們便又是不能够給予一種眞正的單一性於別的東西的了。但是，如果這些本質的形式是心靈的的話，則牠們之要素，便要就是思想，因爲我所懂得「心靈」這個字的，就是牠能思想。要說一個牡蠣能思想，或一個蠕蟲能思想，那

實在是我所很難懂的事。而且因爲你在上次的來信中說，你並不敢斷定植物們是不具有一個靈魂，或一個生命，或一個本質的形式的，那麼我想那一定是因爲你並不敢斷定植物們是並不思想的。那麼你爲什麼不敢斷定植物們是並不思想的呢？那我想又一定是因爲那些植物們，如果是稍稍具有本質的形式的話，則牠們之本質的形式，因爲並不是具有佔有空間性的的原故，牠們就一定不是具體的東西，既不是具體的東西，必定是心靈的東西了——就是說，必定是一個本質了——既是心靈的東西，牠們就要是能思想的了。

（5）這些爲野獸們所具有之本質的形式或靈魂，你說是不能够毀壞的，在我看來，尤其是不能够擁護的見解。我上次問你：在野獸們死的時候，或在牠們被殺的時候，牠們的靈魂要變成怎麼樣了呢？猶蠕蟲們在被燒的時候，牠們的靈魂會變成怎樣了呢？你對於我這種問，回答說：『每一個蠕蟲在死的時候，牠的身體上還有一小部分還活着，那麼牠的靈魂，就藏在這一小部分之中。至於這個一小部之小的程度，是在蠕蟲們被火燒成碎片的時候，或在火把牠們的身體毀壞的時候，靈魂們足以在於其中藏躲的。』由此，你又說：『古代的人們，誤用了靈魂遷移的概念，而不把這種事

情，視爲動物的身體在那裏變遷，而靈魂則總在那裏保持着不變。」你之回答我所提出來之困難點，可謂極其巧妙之能事了，但是，先生，你也要提防我現在所要反問你的話；在一個蠶蛾下卵的時候，這些卵中之每一個，在你看來都是具有一個蠶的靈魂的，因之，在五個或六個月之後，一些小小的蠶便孵化出來了。那麼，如果這些蠶之中有一百個被燒死了去的話，則在你看來，這一百個蠶的靈魂，便要藏在灰燼中之許多小的微分子之中了。但是，你之說「每一個蠶在已經被燒之後，與同一的靈魂相連結之同一的動物，還存在於一個灰燼的碎片（這碎片原先是牠身體上的一小部分）之中。」，我不知道可能够有什麼人相信？這是一方面。再有一方面是：如果是這樣的話，何以並沒有一個蠶從這些灰燼的碎片之中產生出來，猶如牠們之由於蠶卵之中產生出來一樣呢？

（6）各種大的動物，除了由於兩性之相結合，是不能够產生出來的，這是我們都確實曉得之事；那麼關於我們現在所講之這個困難，如拿來放在這類大的動物身上，則其爲困難之處，更要大些。例如，我現在來問：亞伯拉罕（Abraham）用來代替愛撒克（Isaac）而奉獻於上帝的那個牡羊，他是把牠燒了，那麼牠的靈魂，會變成怎樣了呢？你不會說：牠跑到另外一個牡羊的胎兒中去了，因

爲這種主張，是你所反對的。你會這樣回答：牠藏在已經化成灰之這個牡羊的身體之一個微分子中，所以事實之眞象，乃是保有同一靈魂之同一動物在那裏變化。我們都曉得，蠋蟲是要變成爲蝴蝶的；那麼你的這種說法，如果應用到你對於一個蠋蟲所予之本質的形式的假設上，那也許還會有點表面上的理由，因爲蝴蝶爲一個有組織的物體，正如一個蠋蟲一樣，而且我們還可以把牠視爲一個與蠋蟲同樣的動物，因爲牠還保有蠋蟲之許多部分而沒有變動。而別的部分就有變動也只是形式上的變動。但是已經化成灰燼之牡羊，其所有之爲牡羊的靈魂所藏躲的那個部分，則並不是有組織的，我們不能把牠視爲一個動物，因之，與牠相連結之牡羊的靈魂，也就不構成爲一個動物，更說不上會構成爲一個牡羊，如平常一個牡羊的靈魂之會構成爲一個牡羊那樣了。那麼，在這點灰燼中之這個牡羊的靈魂，會變成爲怎麼樣了呢？牠不能夠自己離開那點灰燼而到別的地方去，因爲如此，便要成爲靈魂遷移了，而靈魂遷移是你所反對的。同樣的道理，可以應用到無量數之別的靈魂上——這些別的靈魂，因爲牠們是和沒有組織之物質的微分子相連結的，所以決不會構成爲動物。有多麼多怪異的事情，都會就是這無量數「與不能夠有靈氣的物體相連結」的

靈魂呀！

不久以前，我在文字共和國消息的六月號中，看見阿貝卡特蘭答覆你的文章。他所說的話在我看來是很明瞭的，不過也許他並不曾完全了解你的思想所以，我現在在等着看你回答他的文章。

二十一　阿諾致黑森來因法爾次伯爵的信。

一六八七年八月三十日。

上次殿下轉來來布尼茲四月三十日寫的一封信，現在我所附上的一信，就是回答他那封信的。我不能够早點答覆他，這是我很抱歉的。我請你將我致他的信轉給他，因爲我不知道他的地址。如果你肯從頭到尾把牠看一看的話，你就會看見，他有許多關於物理學之很奇怪的見解，而且這些見解之中，有些似乎是很難予以贊同的；不過我對於他這些見解的意見，算已經說得很委宛而不致傷他的感情了。我想他最好停止這類形而上學上的思辨，至少停止一個時期也是好的；爲的是他停止了這類的思辨之後，他便可以去從事我所能够有之最重要的事情了；所謂他所能够有

之最重要的事情，就是照着他在幾年前所寫給殿下的信所說的話，而選一種眞正的宗教去信仰。我頗爲恐怕他在走入這種對於他的超渡極其重要的事情之前，死神就會降臨在他的頭上呢。尼科爾先生(M. Nicole)反對朱留烏先生(Seigneur Jurieu)之新教會系統的書，現在剛剛付印。四五天內就可以從巴黎送來了。我想由科倫(Cologne)郵車送一份給你，同時再送上幾種你所會喜歡看之別的書。

二十二　黑森來因法爾次伯爵致來布尼茲的信。

我覺得阿諾先生所說的話是對的。雖然有很多很多的新教徒，都是極無知識的，如果拿他們和有學問的人比起來，他們簡直可以視爲無思想之野獸，他實在只會糊裏糊塗地相信着異端邪說而已，卻是當然你並不是這樣，你是很有學問的。但是關於你，如果事實上並沒有別人而只我自己的話，我可以說，我已經盡我的所能，而設法要將你從分離派(schismatics)之中拉回來了，而且已經盡我的所能，而把所應獻給你之一切，都獻給你了。我現在不能和你多說，我且只從千頭萬緒之中，提出一點來說罷。你可相信基督是願意把他的教會，弄成這一個人想着是白的的事，另一

個人又會想着是黑的嗎？你可相信他是願意把教會的牧師們，弄成互相反對，以至於我們一定要和新教徒們爭辯嗎？在我想着這一件事之時，你要想着另外一件事的嗎？例如，我們認為你們的牧師，乃是俗人，並不是牧師，乃是牧師中之僭竊者。我們的牧師，則是和你們的相反的；我不知道你對於我們的牧師有怎樣的想法。哦！來布尼茲先生，請你不要失了神惠的機會吧。天主教徒之與新教徒不能兩立，猶如基督與惡魔之不能兩立一樣；除了你加入天主教之外，我不知道有什麼方法，是能夠使你得到超渡的了。

二十三　來布尼茲致阿諾的信。

一六八七年十月六日。

因為在你和我討論的時候，我常常都重視你的批評的原故，所以我現在想這樣同你說：我所認為重要而且差不多也是確實的那些主張，在你看來，縱然不是確實的，至少也是可以考慮的；因為你所還有的那些懷疑點，在我看來決不是難於解答的。如果一個人已經有了成見，而且他的成見是偏向於別方面的的話，則縱使他是很能幹的，我們如果要他另外再來討論一種抽象的思想

問題，那在開頭的時候，總一定是很難的，因為這種抽象的思想問題，既沒有圖形足以幫助他，又沒有模型足以幫助他，也沒有圖畫足以幫助他。那麼在我看來，你現在所還有之那些懷疑點，其所以發生出來，就是這個原故。

我曾說過，從一種特別的意義上講，靈魂是自然要表現整個宇宙的，而且牠之這種的表現，是依照着牠自己的身體與各種別的物體所有的關係的；因之，在牠將那種屬於他自己的身體上各部分的事情，最直接地表現出來的時候，牠應該根據着和牠很有要緊關係之關係定律，以將在牠自己的身體中之某些種非常的變動，特別地表現出來；例如，在牠覺到痛的時候所生的變動，牠要特別地表現出來，對於我的這種說法，你回答說：你對於我所用之「表現」一字，並不很懂得是什麼意義；如果我把牠當作就是一種思想的話，則你便要不能承認靈魂對於淋巴管中淋巴腺的運動所有之思想或知識，會較多於牠對於土星的衞星們的運動所有的思想及知識。如果我是把牠當作某種別的東西的話，則你說你便不知道牠是什麼東西了；因之（假使我是不能把這個字明白地說明出來的話），在使我們知道靈魂如何能夠意識到痛的感情上，這個字並沒有什麼足以

幫助我們的地方，因爲在你看來，如果牠能幫助我們的話，則靈魂應該在事前就知道我是在被刺着，而不應該是牠只有由於覺到痛，方知道我是在被刺着了。

現在，我想來回答你這種話。你對於這個字不明瞭的地方，我想予以說明之，而且我在說明中，想把這個字應用到你所提出來的那種困難之上。在我用「表現」這個字的時候，我的意思是說：在這一個東西之我們所能夠說的，與那一個東西之我們所能夠說的，兩者之間有一種恆常的與規律的關係的時候，這一個東西便表現那一個東西。例如，一個透視畫的圖畫，就表現一種構造。表現是爲一切種形式所通有的，從分類上講，牠是一個綱（class）平常之知覺，動物的感情，以及有智慧的知識，都是各個的類（species）。在平常的知覺中，以及在感情中，凡是可分割的東西，及物質的東西，及凡是爲好些種存在物所通有的東西，都應該表現或呈現之於一個不能分割之單獨的存在物之中，或一個具有一種眞正的單一性的本質之中。這種將好些種東西呈現於一個單獨的東西之中之事之可能性，我們不能夠置什麽懷疑，因爲我們的靈魂，是給我們以各種的例子的。不過這種的呈現，如果是在於一個有理性的靈魂之中的話，那是要伴以意識的，因之，牠便成爲我們

稱爲思想的那種東西了。

這種的表現，無論在什麽地方都有，因爲一切種本質，都是互相交感的，且是接受某種適合的變動的——這種變動，與整個宇宙中所生之最微小的運動相符合。不過這類變動，可以是較爲明顯的，或是較爲不明顯的；至於明顯或不明顯的根據，則在於各種別的物體和我們自己的身體所有的關係，是較爲密切的或較爲不密切的了。我想笛卡兒先生會同意於這種說法，因爲他無疑地是會承認下面這一點的：因爲物質具有繼續性及不能分割性的原故，所以就是最小的運動，也會影響於附近的各種物體，而且還要由此物體而影響及那物體以至於無限，不過其影響的效力，便逐漸地減少而已。所以我們的身體，應該是受到一切種別的物體的變動之影響的。那麽，因爲對於我們身體上之這一切種的運動，我們的靈魂都有某些種知覺或思想與其相符合（這種符合，可以是較爲清楚的，也可以是較爲糊塗的。）的原故，所以靈魂對於宇宙間所有的一切運動，也便會有其某種之思想；而且照我看來，每一個別的靈魂或本質，也會對於宇宙間這一切的運動，有其某種之知覺或表現。的確，我們對於我們的身體內部所有之一切種運動，並不是都明白地覺到的，如

淋巴腺的運動，就是我們所並不明白地覺到之一個例子；不過，我在前面曾舉過一個例子，就是關於海水浪聲的例子，我覺得在那個例子之中所含的事情，和淋巴腺這個例子所含的事情，頗有一點相像。在海水浪聲那個例子中，爲着使我能够知覺到由於整體所生的結果起見，這就是說，爲着使我能够聽到海濱的大聲起見，我對於海水中每一個浪的運動，都必定要有某種之知覺纔成。同樣，由於我們身體內部所有的一切種運動所生的結果，我們也有不清楚地覺到的，不過，因爲我們都習慣於這種內部的運動的原故，所以只有在內部有了大的變動的時候。如在開始生病的時候，我們纔能够明瞭地與清楚地覺到之。我們希望：我們對於我們身體內部的運動所有之這類糊塗不清的感情，內科醫生們應該設法來較爲正確地辨別之。那麼，因爲我們之知覺到各種別的物體，只是因爲牠們和我們自己的身體有關係的原故，所以我們很可以說：靈魂之表現屬於牠自己的身體的東西，總要較爲好些，而牠之知道木星與土星的衛星，其明瞭之情形，只是和牠們在眼睛中所生出來之一種運動相一致而已。我所說這一切話，我想笛卡兒派也會同意；除了我假設在我們自己的靈魂之外，還有各種別的靈魂（這類靈魂，我認爲具有一種比思想較低之表現或知覺。），

是他們所不能够同意的而已。爲什麽他們不能同意這點呢？因爲他們否認動物有感情，而且認爲除了人類之外，別的東西都不具有本質的形式。不過這一點，對於我們這裏所講之關於痛的原因的問題，絕沒有什麽影響。我們現在必定要問及靈魂如何知覺到牠的身體的運動這個問題，因爲一個佔有空間性的物體所有的動作，到底要用着什麽方法，纔能够轉移之於一個不能够分割的存在物，我們似乎是沒有方法能够說明的。大多數的笛卡兒派，自承他們對於這種的轉移，不能够說出什麽道理來；主張機會原因說的人們則認爲那是一個亂結（knot），一定要請上帝來干涉，我們纔能够解決牠。可是在我，我則用一種自然的方法來說明牠。在本質或完全的存在物之一般的概念上講，現時的狀態，乃是由於以前的狀態所自然要生出來的結果；那麽由這種一般的概念，我們可以得到這樣的推論：每一個單一的本質所具的本性，就是要去表現宇宙，因之，每一個單一的靈魂所具的本性，也就是要去表現宇宙。從開始的時候起，上帝之創造靈魂，便把牠創造成爲這樣：根據着牠自己的本性的定律，牠是不能不和一切種發生於各種物體中之事情相和諧的，特別是尤其不能不和發生於牠自己的身體中之一切事情相和諧。所以，在身體被刺的時候，靈魂便把

被刺着的感覺，呈現之於自己，那乃是靈魂所具有之本性，並沒有什麽可奇怪之處。爲說明這件事情明白起見，我們現在且把這件事情分爲兩方面而表明之：

身體在A時刻上的狀態	靈魂在A時刻上的狀態
身體在隨後的B時刻上的狀態（被刺着）	靈魂在B時刻上的狀態（感到痛）

正如身體在B時刻上的狀態，是跟着身體在A時刻上的狀態而來的一樣，靈魂在B時刻上的狀態，也就是由於牠在前此之A時刻上的狀態所生出來的結果。這是根據着本質之一般的概念，所會生出來之推論。又，靈魂的各種狀態，乃是相符合之世界的各種狀態之表現，特別是屬於靈魂的身體中的各種狀態之表現；所以，因爲被刺着的狀況，乃是構成爲身體在B時刻上的狀況之一部分的原故，於是「被刺着」之呈現或表現（就是感到痛），也就要構成爲靈魂在B時刻上的狀態之一部分；因爲，猶如一個運動是跟着另外一個運動而來的一樣，所以在一個本質（本質的本性，就是去表現）中之一種呈現，也就是跟着另外一種呈現而來的。因之，在符合律（laws of correspondency）需要靈魂去將牠的身體的各部分中之某種非常的變動，較爲明顯地表現出

來的時候，靈魂一定是要知覺到「被刺着」這回事的的確，靈魂對於被刺的原因，及對於後來覺到痛的原因，是並不常常都明顯地知覺到：在那些原因還潛伏在於A狀態的呈現之中之時，牠就是並不明顯地知覺到牠們的；這猶如一個人在打瞌睡的時候，或因爲別的理由的時候，他便看不見針之來刺了一樣。不過，這是因爲在這個時候，針的運動所生的印象太輕微了；而且，雖然我們已經在我們的靈魂中，受了一切種的運動與呈現所影響了，而且雖然因此，我們便在我們的靈魂中，有了關於被刺的各種原因之呈現或表現了，而且因之又有了這次被刺的呈現的原因（就是說，覺到痛的原因。）了，但是在這時候，我們還不能够把在我們的靈魂中之這些東西，與一切種別的思想與運動分開起來；除了在牠們已經變成爲很厲害的時候，我們纔能够將牠們分開起來。我們的靈魂，只注意於較爲特殊的各種現象，因爲這類現象，是能够與別的各種現象分別出來的；在這一切種現象都相等地在於思想之中的時候，我們的靈魂決不把其中任何一種現象明顯地思想起來。

因此，我覺在我的主張之中，一點困難之處都不能够找出來，除非我們否認在最初的時候，上

帝就能够把各種的本質創造成爲下面這個樣子：由於上帝所賦予於牠們的本性是那個樣子，所以牠們便要在各種事件的繼續演變之中，和一切種別的現象相和諧。可是，要否認上帝之能够做這樣的事，那實在並沒有什麼可稱許之根據。我們看見，數學家們都是在用着各種的機械，以呈現天上的各種運動的（例如下面這句話，就是描寫這種事實的：『敍拉古（Syracuse）的老人，曾用着器械，而把整個的天體定律，各種事物的表象，神的各種定律，呈現之於我們。』這句話中所講的事，我們現在所能够做的，比起阿基米德在他那個時候所能够做的，好得多了。），那麼我們爲什麼不能够認爲，能力超過數學家不知幾千萬倍之上帝，是在最初的時候，就把現在有呈現能力的各種本質，創造成爲下面這個樣子呢：牠們能根據於牠們自己的定律，而依照着牠們的思想或呈現之自然的變遷，以將發現於一切種物體之任何種事情，表現出來？這在我看來，不但是容易設想，也合於上帝的光榮，也合於宇宙的美，而且從某種意義上講來，也是一種必然的概念，因爲一切種的本質，在牠們互相之間，必定要有一種和諧，及聯結，而且必定要在於牠們自己之中，將宇宙及普遍的原因表現出來——這是牠們的創造主之意志，及命令或定律（這類的定律，上帝是已經把其

建立成爲可以使牠們依照着最可能的方法以互相和諧的。）。再，各種不同的本質（這類本質，如果我們從形而上學上之嚴格的意義講來的話，則牠們是不能够互相動作的，但是，牠們在事實上又好像是在互相動作一樣。）所有之這種互相的符合，是證明上帝存在或一種共通的原因的存在（由這種原因所生出來之每一種結果，都一定要依照着牠自己的觀點及牠的能力，而將這種原因表現出來。）之一個最有力的證據。如果不是這樣的話，則各個不同的心靈所有的現象，便不會互相和諧了，而且其所有的思想系統之多，也要如本質之多一樣了；或者說得妥當一點，如牠們有時候互相和諧的話，則那種和諧，便要算是一種純粹屬於機遇之事了。我們所有之關於時間與關於空間的一切種概念，都是建築之於這種的互相和諧之上。但是，如果我要把關於我們的問題之一切，都盡量去說明的話，那是我們的話將永不能够說完的；不過我又認爲，與其讓人誤解，不如且讓人罵我爲多言。

現在，我們且進一步去看你所提出之別的反對論。我想到了這個地方，關於我所說之一個具體的本質，會給牠自己以牠自己的運動（或說得妥當一點，所給的並不是運動，而是在每一個瞬

間在運動中所有之實體，而這種實體，換句話說就是「轉得的力」（derivative force），運動就是由於這種轉得的力所生的結果。），你總應該知道我的意思是怎樣的了；因爲我說過了一個本質所有之每一個在後的狀態，都是由於牠之在前的那個狀態所生之一個結果。一個不曾具有運動的物體，的確不能夠給牠自己以運動；不過我主張這類的物體，在實際上並沒有（嚴格地講來，在各物體互相接觸的時候，也並不是這物體爲別的物體所推動；推動牠們而使其運動的，乃是牠們自己的運動，或牠們之內部的發動力；至這種之內部的發動力，又是在內各部分之一種運動。每一個具體的質量，無論是大的還是小的，都是在牠的本身之中，已經具有了牠將來所常常要得到之一切的力的，牠之與別的物體相接觸，其所給予於牠的，只是決定而已，或說得妥當一點，這種決定之發生，只在於相接觸的時候）。你或者要說，上帝能夠把一個物體弄成爲一種完全靜止的狀態。但是我卻要回答你：上帝也能夠把這個物體弄成爲沒有；而且一個物體，旣然沒有動作與情感了，那麼我們也就用不着把其視爲一種本質了。至少我可以這樣說：如果上帝要把某一種物體，弄成爲一種靜止的狀態的話，則他只能由於一種神蹟的方法而弄成之，而且他如果想要使這個物

體再能夠運動的話，他又一定要由於一種新的神蹟，方能夠弄成之。那麼你可以看見，我的意見，不特不是將「證明有一個最高的運動者存在的證據」毀壞的，而反是將這種證據證實之的。最高的運動者，是我們在證明運動的開始及證明各種運動間之和諧與定律時，所必定要提到之一個理由，而且這類之運動的開始，運動的定律，以及運動的和諧，決不能夠不借助上帝而做到。再，我的手之運動，並不是因爲我想運動牠，牠就運動，因爲想要一個山嶺運動之事，我是不會有的，除非我有一個神蹟式的信心；而且即就我的手這個例子來講，除非我的手的筋肉，已經在發生收縮作用以預備運動的時候，我是應該不能夠願意我的手發生運動的。我感到痛苦之與我的身體上的變動互相和諧，其情形尤其是如此。這一方面總是根據着我前面所說過之互相符合，而伴着那一方面以發生；不過每一方面，都在牠自己之中直接有牠的原因。

現在，我要講到關於形式或靈魂的那一點了。形式或靈魂，我認爲是不能分割的，及不能毀壞的。不過我並不是頭一個做這種主張的人。巴門尼底斯（Parmenides，這個人柏拉圖曾講及他，並很敬重他。）以及美利瑟斯(Melissus)都主張：除了在表現之中是有產生及毀滅之事之外，在

實體中是既沒有產生之事，也沒有毀滅之事的。亞理士多德在 De Caels 那部書的第三册第二章中，也持着同樣的見解。De Diaeta 這部書的作者，人們都認爲是希波革拉第；那麼他顯然在這部書之第一册中也說：一個動物之產生出來，不能猶如一個完全新的動物一樣，牠也不能完全被毀壞了去。阿柏塔・馬格那(Albertus Magnus)及約翰・培根 (John Bacon) 似乎也這樣想：自從天地開闢以來，本質的形式，就隱藏在於物質之中了。斐奈耳 (Fernel) 也認爲，這類本質的形式，是從天上降下來的；至於主張牠們是來自於世界的靈魂的人們，更用不着說了。這些人們，都看到了眞理之一部分，但他們又都不曾把這種眞理發揮而光大之。他們中之大多數，都相信靈魂遷移之說，另有一些則相信靈魂輪迴之說，然卻都不曾把這件事設想爲一個已經造成的「動物」之遷移及改變。又有一些人，他們因爲不能說明這類本質的形式之起源，於是便說牠們乃是由於一種眞正的創造而產生出來。這樣一種創造，我認爲只在能推理的靈魂上有之，而不能思想之一切種形式，則我認爲是在這個世界被創造的時候，便被創造出來了。可是他們則相信，無論在什麼時候，只要有一條最小的蠕蟲產生出來，也是有這種的創造的。費羅奔那 (Philoponus) 是

批評亞理士多德之一個古代批評家，他在他反對蒲羅克魯(Proclus)的那一本書中，似乎就是持着這種的見解。迦伯利·俾爾(Gabriel Biel)似乎也持着這種見解。我想聖托馬斯是把野獸們的靈魂，視爲不能分割的。我們的笛卡兒派的主張，則較此更進一層，他們說：每一個靈魂或每一個眞正之本質的形式，必定是不能够毀壞的及不能够被產生出來的。這就是他們反對野獸們有靈魂之理由（雖然笛卡兒先生在一封致莫拉斯(Morus)的信中，曾說他並不敢斷定野獸們是沒有靈魂的，卻是笛卡兒派還是要那樣主張）。因爲對於主張原子有恆久性的人們，我們並看不見有什麼人來反對，那麼在我們說靈魂也具有恆久性（靈魂因爲牠的本性，是應該爲不能分割的。）的時候，爲什麼就會覺得奇怪呢？尤其是我們如果把笛卡兒派關於於本質與靈魂的主張，和現在一般人對於野獸們的靈魂所持的見解，聯合在一塊以觀之，我們更要得到靈魂爲不能够毀壞的的結論。野獸們有感情之說，可以說是一個很難能够將其破壞之主張，因爲無論在什麼地方，牠都是常常被人們採用的，而且是已經被人們散播得很廣了的。那麼，如果我們承認野獸們是有靈魂的的話，則我對於靈魂之不能毀壞性所主張的，便要不但是依照笛卡兒派的說法，爲必然得

到之結論，牠在倫理學上與宗教上也是重要的。爲什麼重要呢？因爲有一種危險的教義，是有些有知識的人們所嚮往的，也是意大利的哲學家們（他們是亞味洛厄茲(Averroes)的信徒。）所已經將其傳播的；而這種教義就是說，在一個動物死的時候，爲這個動物所有之特殊的靈魂，便回到世界的靈魂中去了；那麼我們如果要使別人拋棄這種教義，我覺得我的主張倒是要用到的。那種教義，和我所指明出來之關於個別本質的本性，乃是相衝突的，且是不能夠淸楚地設想到的，因爲每一個個別的本質，在牠開始存在之後，他便必定總要分離地存在着；這就是我所提出來的那些眞理，乃是極其重要的了。承認野獸們有靈魂的人們，應該贊成我這類的眞理，而別的人，至少也應該不會覺得牠們是奇怪之論。

現在，我們又來講你關於這種不能毀壞性所予之諸種反對論罷：

(1)我曾主張在各種的物體之中，我們一定要承認有某種「可以眞正稱爲一個單獨的存在物」者存在，因爲物質或有佔有空間性的質量，從牠的本身講，牠決不能超過於「衆性的實體」——猶如聖奧古斯丁（跟着柏拉圖）所已經很正確地看出來的那樣。由此，我便做這樣的推論：如果

在一個地方，凡是可以稱爲一個眞正的存在物的東西，一個都沒有的話，則在那個地方，也就決不會有幾種存在物；因此我又主張，每一個具有多數性的東西，都是預先假定有其單一性的。你對於我的這類見解，予以好幾個回答，不過你的這些回答，都是沒有抓到癢處的（我認爲我的見解是無法攻擊的）；你所用來攻擊之論證，都是對人的；你乃是用着由於我的見解所會生出來之不便之處，來證明我所說的話是不能够解決你所提出來的困難的。第一你就覺得我不知如何能够使用這種的理由；在你看來，這種理由對於「認爲什麽東西都是由原子所構成的」——珂底摩伊，也許是顯然之眞理，但是你又認爲照我的主張看來，則必定是錯的，因爲你認爲我的意思是說，除了各種有靈氣的存在物（這種存在物，並不是構成宇宙之一個很微細的部分的。）之外，其餘的一切，都必定是衆性的實體；因之其困難之點還是沒有解決。先生，由於你的這種話看來，我覺得我自己並不曾把我的主張說明得很明白，遂致你便不曾了解我的假設。我不記得我是否說過除了各個的靈魂之外，便沒有別的本質的形式了，不過我的意思決不是說，有靈氣的各種物體，只是這個世界上所有的物體中之一小部分；因爲我的想法乃是這樣：無論那一種東西，都是含極多之有靈氣

的物體的，而靈魂的數目之多，決不是—珂底摩伊的原子所能夠趕得上的，他的原子數目是有限的
而我則認爲靈魂的數目，或至少是形式的數目，乃完全是無限的；我並且還認爲：可以分割至於無窮之物質，牠也不能夠被分割得極其微細，以至於被分割後所得之部分，其中並不含有一些有靈氣的物體，或被分割後所得之部分，竟至於並不具有一種原始式的『隱得來稀』(entelechy)；
而且，如果你允許我使用生命這個很普遍的名詞的話，我還可以說，這些有靈氣的物體，都是有生命的。

（2）關於你所提出來之這個困難點是說：在靈魂與物體聯合的時候，並不使物體變成爲眞正一個的東西，因爲物體本身並不是眞正爲一個的東西，而且因爲在你看來，靈魂所給予於物質的，只是一種外在的特性。那麽我對於你的這種困難點這樣回答：眞正是一個存在物的，乃是那個有靈氣的本質（物質就是屬於牠的），物質這種東西，如果就牠自身之爲質量上講，牠只是一種純粹的現象或表象而已。甚至那些正確的與決定的性質（這類性質，能使牠進而爲一種被決定的存在物，如在前面我已經說過。），牠也沒有；形狀本是具有佔有空間性的質量之要素，但是嚴格地

講來，牠在自然的狀態之中，並不是完全被決定的，因爲物質在實際上是可以分割至於無限的。決不會有一個圓球，是沒有不平坦之處的，決不會有一條直線，是沒有曲線混雜於其中的，決不會有一條有一定限制的曲線，是沒有別的曲線互混起來的：這種道理在各個小的部分上爲正確，猶如在各個大的部分上爲正確一樣，所以形狀不但不是物體中之一個構成的原素，牠也決不是在思想之外面之一個眞正的與決定的性質。一個正確的面，也不能够歸之於任何種物體，猶如如果有原子便可以歸之於牠那樣。關於大小與運動，我們也能够說同樣的話，就是：這類的性質或賓詞，就是如顏色與聲音那樣的現象，雖然牠們含有一種較爲淸楚之知識，卻是在最終的分析之下，牠們便會不能够存在。因之，具有佔有空間性的質量，如果我們把牠認爲沒有「隱得來稀」的話，這就是說，如果我們認爲牠只具有大小與運動那些性質的話，則牠便要不是一種具體的本質，而會只是一種純的現象，猶如虹那樣而已。予物質以一種確定的存在的，就是本質的形式，這也是哲學家們所已經承認了的；而且並沒有注意到下面這一點的那些人們，如果他們已經走入了同續物的構成之迷路的話，他們便決不會能够走出來。這一點就是：只有不能够分割的那些本質，及牠們各種

不同的狀態，纔是絕對眞實的。巴門尼底斯、柏拉圖以及許多別的古代人們，實在都已經看到這點了。

不過，「一個」這一字，我承認可以應用之於集在一塊之一些無靈氣的物體（雖然並沒有本質的形式將牠們聯絡起來。），正如我可以說有一條虹，有一個羣一樣。不過這是一種現象上的單一性，或思想上的單一性，這種單一性，是够不上在現象之後面之實體的（如果我們拿來當作具體的本質之物質的，並不是沒有形式之質量，而是一種二重性的物質（這就是那許多本質，牠們的質量就是構成整個物體的。）的話，則我們可以說，這類的本質，就是這個物質之各部分；正如參入於我們的身體中的那一些，就構成爲我們的身體之一部分一樣。關於各種別的具體本質之道理，也正如關於我們的身體的道理一樣（我們的身體，就是物質與靈魂，而靈魂，就是我們的本質之形式。）；而關於人，大家在這點上所有的意見都是相一致的，那麼我覺在別的各種具體本質上之沒有什麼困難，也正如在人類上之沒有什麼困難一樣。由於這些問題中所生出來之各種困難，其所以發生出來，雖然有其各種的理由，然而其中有一個理由，就是我們平常對於整體及對於

部分，都沒有一種十分明顯的概念；至於我們之所以沒有一種十分明顯的概念，那是因爲部分在根本上，並不是別的東西，而只是整體之一種直接的必需物而已，而且從某種意義上講來，也是與整體同類的；因此，各個的部分，便可以構成爲一個整體了，不管這個整體是有一種眞正的單一性還是沒有。的確，具有一種眞正的單一性的那種整體，從最嚴格的意義上講來，是可以繼續成爲同一的個體的，就使牠有時損失了某些部分，而有時又獲得了某些部分，如我們的經驗所示我們的那樣，牠也可以繼續成爲同一的個體。在這類事例之中，各部分之成爲整體的必需物，只是暫時的而已；不過，如果我們認爲「物質」這個字所指的東西，乃是時常都要與本，本質有主要的關係的話，則我們便可以爲某一些經院哲學家那樣，把這字的意義，認爲是指着一個本質所有之原始的被動能力（primitive passive power）；而在這種意義之下，物質便要成爲既不是佔有空間的東西，也不是可分割的東西了。不過我現在並不願意去討論名詞用法之事）。

（3）你反對我說：我認爲本質的形式，只有有靈氣的各種物體有之——可是這種主張，我不記得我曾有過沒有。你於那麼說之後，又說：一切種有組織的物體，都是衆性的實體，所以形式們或

靈魂們，是決不足以構成為一個存在物的，而是於此之外還要有一些存在物，方能使物體成為有靈氣的。我對於你這種的反對論，可以這樣的回答：假使在野獸們身上，或在各種別的具體本質身上，是有一個靈魂或一個「隱得來稀」的話，則我們關於牠們所想的，一定要和我們關於人類所想的一樣。人類是具有一種眞正的單一性的。雖然一個人的身體之質量，是可以分割為器官、導管、液汁、精神（譯者按：指動物精神）的，而且雖然身體上的各部分，無疑地是由於無限數別種具體的本質（這類本質具有牠們自己之『隱得來稀』）所構成，然而人類的靈魂，便予了他以這種的單一性。因為這第三個反對論，和前面那一個在根本上是一樣的，所以我覺前面那個回答，也就足以為這裏的回答了。

（4）你以為把靈魂加之於各種的動物，乃是沒有根據的；並且以為動物們如果有靈魂的話，則牠們便要有一個心靈了，這就是說，便要有一個能思想的本質了，因為我們所知的只是物體與精神，並不知有任何種別的本質；因為你有這樣的見解，於是一個牡蠣之能思想，或一個蠕蟲之能思想，你便覺得是很難於相信了。你這種的反對論，不但是可以應用之於我，還可以應用之非笛卡

見派的一切人們。不過，除了動物有感情這一點，是全人類都時常採用的見解，且不能是全無道理的見解之外，我想我還指明過，每一種本質都是不能分割的，因之每一種具體的本質，必定具有一種靈魂，或至少具有一種「隱得來稀」（這種「隱得來稀」是和靈魂相似的。），因爲如果不是這樣，則物體便要成爲只是一種現象了。

主張每一個不能够分割的本質（在我的意見上，這就是說，每一種普通的本質。），都是一個心靈，且一定是能思想的，這在我看來，其爲輕率的主張，其爲沒有根據的主張，遠在形式不滅的主張之上。我們現在只知道有五種感覺器官，只知道有某幾種的金屬物，那麽我們應該根據這個便說：此外世界上並沒有別種感覺器官及別種金屬了嗎？我覺得愛好繁複之自然，顯然是除了能思想的那些東西之外，牠還產生了別種的形式。如果我能够證明，除了在圓錐體的剖斷(conic sections)中有其二次的形狀（figures of the second degree）之外，並沒有別種二次的形狀了，則那是因爲我對於那些線，有其一種明顯的觀念，而這種觀念，便使我得到一種正確的決定了；不過，因爲我們對於思想並沒有一種明顯的觀念，而且因爲我們並不能够證明一個不能分割的

本質的概念，是和一個能思想的本質的概念相符合的，所以我們沒有根據來相信牠。我承認，我們對於思想所有的觀念是明白的（clear），但是每一種明白的東西，並不就是明顯的（distinct）。如麥爾伯蘭基神父曾說過，我們之認識思想，只是由於內部的感情，而我們所能夠由於感情以認識的，又只是我們所已經經驗到的那類事情；於是，因爲我們並不會經驗到各種別的形式之機能（functions），我們如果對於牠們並沒有明白的觀念的話，我們一定不要覺得奇怪；因爲，我們並不應該有這類的觀念，縱使我們承認這類形式是有的，我們也不應該有牠們的觀念。如果我們要使用含混的觀念（雖然這類觀念也許是明白的。），來證明某種東西是不會有的的話，則那便是一種錯誤；而且在我注意到明顯的觀念的時候，我覺得我們可以做這樣的設想：那類繁複的現象，或由於好些種存在物而來的現象，能夠表現或呈現之於一個單獨的不能分割的存在物之中，而這點，我覺得就很足以構成一個知覺，而用不着把思想或反省加之於這種的呈現。關於沒有思想之別種非物質的表現，其所有之差異或程度，我倒是很願意我能夠予以說明的，爲的是我們可以把各種具體的或有生命的本質，和各種動物兩者間之不同，盡牠們兩者間所能有之不同而區分

出來。不過，關於上面這種問題，我還沒有做過充分的考慮，也不曾爲着要對於各種的形式下判斷（在與牠們的器官與活動比較之下而下判斷。），而對於自然界中之各種東西做過充分的考驗。精通比較解剖學之馬爾丕基先生(M. Malpighi)，他很傾向於這種的想法：植物可以和動物放在一個類之中，牠們就是不完全的動物。

（5）現在所尙未回答你的，只是你所提出來之「反對本質的形式之不能毀壞性」那類困難點了。我很奇怪你之覺得「本質的形式有不能毀壞性」，是奇怪的及不能擁護的，因爲照你自己的主張講來，凡是把一個靈魂或感情加之於動物的那些人，都應該主張這種之不能毀壞性。你所提出來之這類的困難點，在我看來都只是一些偏見；這類偏見，可以難住普通的思想家，但是對於能做深思的人們，則沒有什麼影響。我想要對於你所提出來之這類困難點，做一個滿意的回答，那是很容易的。有些人們，他們知道在一個最小的水點中，也有無限數之小動物，如雷汶胡克先生的實驗所示的那樣，而且他們並不覺得「物質應該完全滿裝着有靈氣的各種本質」是奇怪之事；那麼這類的人，我想他們不會覺得這點奇怪：在灰燼本身之中，應該有某種有靈氣的東西，也不

會覺得這點奇怪：火能夠把一個動物改變，也能夠把一個動物縮小，卻是又可以不完全把牠毀壞了去。我認為，對於一個蠋蟲或對於一個蠶所能夠說的話，是可以應用之於一百個或一千個蠋蟲或蠶身上的，但我們不能因此便認為蠶可以由於灰燼之中而再生出來。或者這樣之事，並不是自然的秩序。我知道，有許多人都說：在灰燼之中還存有產生的能力，所以各種的植物，可以由於灰燼之中發長出來；不過我並不想去使用這種並未見得可靠的見解。我覺得：這些小而有組織的物體，是不是由於那類已經被毀壞了的大物體之中，經過一種縮小的方法，而產生出來，或者這類小而有組織的物體，是不是能夠在適當的時候，便又回到動作之舞臺上來，則那是我所不能夠解決的問題。這類問題，是關於自然界之祕密的，人們要承認他們自己沒有法子能夠解決。

（6）你說，各種大的動物，只有由於兩性結合纔能夠產生出來；因之，你便覺得我的見解的困難，在這類大的動物上，更要來得大些。其實，你的這種意見，顯然只是由於想像所生出來的結果。這在大動物上為如此，在最小的昆蟲上又何嘗不是如此。我近來纔曉得，雷汶胡克先生的意見，正同我的意見一樣。他主張各種最大的動物，也是由於一種變化的方式而產生出來，關於他的主張之

細微處，我既不敢予以贊成，也不敢予以反對，不過我認爲他的主張在大體上是對的。而且另外一個科學家與解剖學家算麥丹（Swammerdam），也說他是傾向於雷汶胡克的見解的。我以爲，這類人對於這類問題的意見，比起別的人們對於這類問題的意見來，要重要得很多。的確，我並不看見他們曾把他們的意見推到極遠，而至於說：死亡以及身體之腐爛，也就是不會具有一個能推理的靈魂之有生命的存在物們，所有之一種變化；但是我想，如果他們知道了我的主張的話，他們不會覺得牠荒謬，因爲我們如果要認爲沒有創生的東西，也就沒有毀滅之事會發現的，那是再自然不過的思想了。而且，如果我們承認所有的生產之事，都只是一個已經造成的動物所有之發育之事及發展之事而已的話，則我們便很容易要有這樣的見解：死亡或腐爛，並不是別的事，只是一個動物之縮小或減少而已，但是牠雖然有縮小或減少之事，卻是牠本身還是在那裏存在着，而且是有生命地與有組織地存在着。的確，我們要想用一些種特殊的實驗而使這種主張成爲可以受人們所採用，那實在並不像把關於產生的見解，弄成爲可以受人們所採用那麼容易；不過其所以不那麼容易之理由，卻是很顯然的。那麼理由在那裏呢？就是因爲由於物質之中產生出來之事，是一

點一點地逐漸進展的，所以我們便有時間去看出牠來；而死亡之事，則是由於一跳便向後轉得太遠了，且是立刻便跑回到一些極小而至於我們所不能夠看得見的微分子之中去的，這是因為死亡之事，常常都是發生得很急速的，所以我們便不能夠去看出這種向後轉的詳細情形了。不過，睡覺（這是死亡之一種象徵），入神（ecstacies），蟄在繭中時的狀態（這可以視爲一種死亡），又蒼蠅在溺斃的時候，由於用着某種乾粉散在牠們的身上，牠們便有之蘇醒的狀態（這類蒼蠅，如果毫不予牠以一點幫助，牠們會仍舊在於一種完全死亡的狀態之中。），又燕子當其蟄伏於蘆葦之中的時候，也顯然是死的樣子，又人在因冷而死，因溺而死，或因絞而死的時候，都是可以救活起來的（關於救活這類死人之事，不久以前，在德國有一個仔細的思想家，曾做過一篇文章，在這篇文章之中，他於列舉了他個人所知道的一些事例之後，便勸以後想要救活這類死人的人們，要他們在救活這類死人之時，要比平常所用的辦法多用點心，然後他便詳述他自己的適當方法。）——凡此一切例子，都足以證明我的這種主張：這類各不相同的狀態，其差異之處，只在於程度之上而已；而且，如果我們對於別種的死亡狀態，沒有方法能救其蘇醒的話，那是因爲我們不懂得要

怎麼樣救纔好，或者就使我們已經知道了是要怎麼樣救的，我們的手術，我們的器具，以及我們的藥物，也許是有不能使我們奏效之處的，尤其是在身體立刻便腐爛以成爲微細的微分子的時候，更難使我們奏效。所以，在我們一方面有了這些例子，另一方面又有那類有力量的論證（這是尤其重要的）的時候，我們一定不要主張普通的人們關於死亡或生命所有之見解。所謂有力量的論證，就是我在前面已經詳細講過之這一點：如果有各種具體的本質的話，也必定有各種的『隱得來稀』，又如果我們承認了這類的『隱得來稀』或靈魂的話，則牠們之不能被產生性及不能被毀壞性，我們也必定要承認了。因此，我們如果把死亡之事，設想爲有生命的物體之變化，比起設想爲靈魂由於這一個身體遷移到另外一個身體上去，要較爲合理得多多了。設想爲靈魂由這一個身體遷移到另外一個身體上去之事，雖然是一種很古的見解，然而在我看來，似乎只是人們所不大了解的一種變化而已。我覺得，如果說動物們的靈魂，在沒有身體時也是存在的，或說牠們潛藏之於一種沒有組織的物體之中，似乎都不如我的主張來得自然。亞伯拉罕（Abraham）用來代替愛撒克（Isaac）而奉獻之於上帝的牡羊，在其身體縮小的時候，使生出來之那個動物，我們

是不是應該稱之為一個牡羊呢？這我以為只是一個關於名詞的問題，猶如一個蠶蛾我們之是不是應該稱之為一個蠶一樣；所以先生，關於化成灰燼的牡羊你所覺到的困難點，我認為你之所以覺到那是一個困難點，那只是因為我並不曾把我自己的主張說明得明白而已。因為你假定在灰燼之中沒有有組織的物體存在，所以你便有權去說：這無數的靈魂竟是沒有有組織的身體的，那眞是一件奇怪的事。可是我有主張乃是這樣：在自然的狀態之中，沒有靈魂是沒有有靈氣的身體的，也沒有有靈氣的身體是沒有各種的器官的。在我看來，灰燼既不是不能夠含有各種有組織的物體的，任何種別的質量，也不是不能夠含有各種有組織的物體的。

關於精靈們（這就是說，關於「能夠思想的及能夠認識上帝與能夠發見永久眞理」的本質們），我主張上帝之管理着牠們，其所依照之定律，是和他管理其餘各種本質所依照的定律，不相同的；因為，雖然一切種本質，都是表現整個宇宙的，然而我們很可以說：各種動物的本質所表現的，乃是世界而不是上帝，而精靈們所表現的，則是上帝而不是世界。上帝之管理着各種動物的本質，是依照着關於「力」及關於「運動的遷移」之物質的定律的，可是他之管理着精靈們，則是

依照着精神上之正義律的（這種精神上之正義律，是不能適用之於各種別的本質的。）。就是因爲這個原故，各種動物的本質，我們便可以稱之爲物質的本質，因爲上帝對牠們，乃是處於一個創造他們的工匠或技師之地位，而對於精靈們，則處於一個管理他們的國王或法官的地位；而後面這種關係，是較前面一種要高出無限之多的。上帝對於各種物質的本質所有之關係，只是他和一切種東西所有的關係，就是，他乃是一切種存在物之創造主。可是，他對於精靈們，則有另外一種關係（精靈們把他設想爲具有意志與具有各種實踐的性質），因爲他本身就是一個精靈，而且他猶如在我們之中之一員一樣，和我們發生一種社會的關係，而爲我們之領袖。宇宙中之最高貴的部分，就是在這個最高的領袖管轄之下之這個爲精靈們所構成之廣大的社會或共和國（這個社會或共和國，也就是爲許多小的上帝所構成，而另有一個大的上帝以爲之長）；因爲我們可以說，被創造的精靈們之和上帝不同，只在於程度上有所不同而已，只是猶如有限之與無限不同而已；而且的確我們還可以說，整個宇宙之所以被創造出來，也只是爲着使這個上帝的城市，得到美麗及得到幸福。就是因爲這個原故，一切種的東西，便成爲一種特別的結構，以使關於力的各種定

律或純粹屬於物質的各種定律，得以在這整體的宇宙之中，互相和諧地發生作用着，因之便使關於正義的定律或關於愛的定律，得以施行；正義的或愛的定律既得以施行，則在上帝管理之下之靈魂們，便不致於受到傷害，而一切種事情之發生出來，便也是爲着愛上帝的人們之最大的善的了。再，又就是因爲這個原故，所以精靈們便必定要保持着牠們之人格，及牠們之實踐的性質，以使上帝的城市，不致有一個份子之損失；又他必定要特別保持着某種記憶，或意識，或知道牠們就是什麼之能力，因爲關於牠們之一切種道德之事，責罰之事，以及懲戒之事，都是依賴於這種之記憶，或意識，或知道牠們就是什麼之能力的。因此，在宇宙之中，那類會使牠們不能够認識自己之變化，或從實踐上講來，那類會使牠們覺得那是另外一個人的變化，牠們一定不會受到的，可是，對於各種動物的本質，則只要在形而上學上講來，牠們無論在什麼時候，都還是原來的那個個體，那就够了，因爲牠們雖然受到可以想像之一切種變動，然而牠們卻是沒有良心的或沒有反省的。

關於人類的靈魂在身體死後所有之詳細的情形，及關於人類的靈魂是怎樣不受着各種事情之變化，只有由於上帝的默示，我們纔能够得到特別的知識；我們所有之理性的權力，是趕不到

這種地方的。我以爲，凡是能夠具有靈魂之一切種機械，上帝都已經給牠們以一個靈魂，因爲靈魂既並不互相衝突，也不佔據什麼位置；而且我們還能夠把牠們所有之完全，歸之於牠們，因爲上帝之創造一切種東西，都是盡他的力而把牠們創造得最完全的；『沒有一個眞空的形式，猶如沒有一個眞空的身體一樣』。由於同樣的道理，我還可以說：上帝對於一切種有靈氣的本質，都應該給牠們以能推理的靈魂或能反省的靈魂。對於我的這種主張，也許你會有一種反對論。不過我可以這樣回答你：超於物質的自然界的定律（這就是說，關於正義的定律。），是不能夠應用之於牠們的，因爲宇宙的秩序，不會允許關於正義之定律，推廣至於一切種東西之上，因之，不合正義之事，也就至少不應該加之於牠們；就是因爲這個原故，上帝之創造牠們，就是使牠們不能夠具有反省或意識的，而因爲不具有反省或意識，也就不能夠感受到幸福與不幸福了。

最後，爲着用幾句話來摘要我的主張起見，我可以說，我主張每一個本質，在牠之現在的狀態之中，都含有牠之一切種過去的與將來的狀態，甚至還依照着牠自己的觀點，而將整個宇宙表現出來。何以說牠表現整個宇宙呢？因爲沒有一種東西是和別種東西距離得非常之遠，而至於在牠

們之間毫無關係可言的。不過這種的關係，如果是牠和牠自己的身體之各部分所有的關係的話，則牠所有之表現，會特別來得完全，因爲牠之表現身體上的各部分，是較爲直接得多的。因之，除了由於牠自己的存在，依照着牠自己的定律，而生出來的事情之外，沒有別的事情會發現之於一個本質了，假使我們加上上帝之同在合作的話。牠之知覺到別種東西，是牠自然地將牠們表現出來。何以說牠「自然地」將牠們表現出來呢？因爲在最初的時候，上帝之創造物，就是要使牠能夠在一系的事態變動之中，視着情形之需要，而適應着自己，以將各種別的事情表現出來的；我們平常之說這一個本質對另一個本質發生動作，就在於各種本質在最初的時候起，便被上帝所注定之這種的互相和諧。關於各種具體的本質，我是這樣主張的：質量這種東西，在我們把其視爲可以分割的東西的時候，那牠就是一種純粹的現象；每一種本質，都有一種眞正的單一性（具有形而上學上之嚴格意義的單一性）；牠是不能夠分割的，不能夠被產生出來的，而且是不能夠毀壞的；一切種物質，一定都滿含着有靈氣的各種本質，或至少滿含着有生命的各種本質；所謂產生出來及毀壞了去，那只是由小變爲大，及由大變爲小之事而已；沒有一個物質的微點，其中不含有無限

數既有組織而又聚集在一塊之微生物；上帝所做的工作，比起普通人們所想像的來，要偉大得無限之多，美麗得無限之多，秩序要整齊得無限之多；而且甚至是在上帝所做的工作之最小的部分之中，也是有其機構，或組織（這就是指秩序）的。所以在認識上帝之大智慧上講，可以說沒有一種別的假設，能比我的好了；依照我的假設，無論在什麼地方，都有表示上帝完全之本質，而且對於宇宙之美，也有同樣多種不同的反照；而在這個美的宇宙中，則毫無一件東西是眞空的，荒廢的，未開化的，及無知覺的。再，下面這一點，也是毫無疑義的：運動的定律及物體之變動，都是幫助正義的定律及控制的定律得以施行的；正義的定律與控制的定律，當然是在管理精靈們之上施行的，也就是說，是在管理有智慧的靈魂們上施行的；至這些有智慧的靈魂們，則與上帝發生社會的關係，而構成一個完全的城市，以上帝爲其領袖。

先生，關於你所講及的那些種困難，或至少爲你所表示出來的那些困難，我想到了這個地方，我都已經回答過了，甚至我想你所會感到的困難，我也已經都回答過了。的確，因爲我如此詳細回答你的原故，這封信便寫得太長了。但是，如果要我能較少的文字來表明我的意思，那更要使我覺

得爲難了；而且如果我眞要那樣做的話，那你還會覺得有不明白之處。現在，經我如此詳細說明之後。我想我的主張在自身上旣甚明瞭。在與各種別的爲人們所採用的意見相關係上，也是很明瞭的，我絕不推翻已經建立的各種意見，我不過把牠們拿來說明，並將牠們推廣而已。如果在將來，你能有時間，而將我對於一個個體的本質，所已經講過的話，再拿來看一看的話，那你恐怕便會覺到：你如果承認了我的前提，你便要不能够不承認我所說之其餘的一切。不過我之寫這一封信，乃是把牠寫成爲旣足以說明牠自己，又足以自衞牠自己的。的確，我們很可以將這封信中所講的諸種問題，拆開來以觀之。不願意承認動物有靈魂及不願意承認在別處有本質的形式的人們，很可以贊同我對於心靈與身體的關係所做的說明，並贊同我關於眞正的本質所說的一切話。他們要盡他們的所能，而不用着這類的形式及一種眞正的單一性，而用着點或原子（到底要用那一種，可以由他們自己去選擇之。），以把他們對於物質的實體及具體本質的實體所持之主張，保護着而不使其受我的假設的影響，否則他們就要不問到這一點。因爲研究之事，無論在什麽地方，只要一個人覺得在那個地方割開了是最好的的話，他便可以割開了去。但是，在我們想對於宇宙及對於

上帝工作的完全得到眞正的觀念的時候，我們一定不要走到半途便止，因爲那類的觀念，能夠給我們以關於上帝及關於我們的靈魂之最有力量的論證。

你上次本說，卡特蘭也許是並不淸楚我的意思，現在我看了他的文章，發見他竟是那麽誤解我的意思的，這眞是一件很可注意的事情。他提出三個命題來，說我覺得在這三個命題中，有互相矛盾之處，其實我並不覺得有什麽矛盾。他並且說我就是用這三個命題，來證明笛卡兒派的原理之荒謬的。這可以說就是由於與淺薄的人討論所生的結果。那麽這種事情，既可以發生之於數學的問題之上，爲什麽就不會發生之於形而上學上與倫理學上呢？就是因爲這個原故，所以在我看到你之爲一個批評家，既正確而又公平的時候，我覺得我自己是很幸運的。我爲着公衆的利益及爲着我自己的利益，希望你長生百歲。

同時送給阿諾的另一封信中之一部分。

這是回答你上次的反對論的信。不過因爲我想把我自己的主張說明得很明白，及想使你所提出來的疑點沒有一個沒有得到回答，於是這封信未免寫得過長了。在我這信中，有好些處引用

着你自己的話，也是使這封信加長的一個原因。因爲我之有我的那些主張，是已有了好久的原故，所以關於牠們之反對論，我敢說我也都預見過了。因此，那些反對論，是不足以使我費深長之思索的；我對於那些反對論，所須要做的工作，只是把我的思想寫之於紙上，然後拿牠們來念一念而已。先生，我之說這種話，並不是爲着別的，乃是爲着使你不致於以爲我投身於這類問題之研究太深了，因之便不能顧到別種必需的事情。先生，我之所以說這麼多的話，都是你引起我說的。因爲你提出了反對論及問題，我便覺得我不能不去回答你——我之回答你，一方面是想得到你的啓示，另一方面是想使你認識我的願望並沒有什麼虛假處。

在現在，我很忙於整理不倫瑞克王室的歷史。關於這個王室的歷史，我在本年夏間。曾看見過幾種檔案，現在我還要到德國南部去，以尋求幾種官書。不過雖然有了這件事使我忙了，但是你如果能有時間，來對我的說明發表一點意見，並對我現在同時送上之回答卡特蘭的話，也發表一點意見，那我還是極願意領教的。我之所以還附上這點關於回答卡特蘭的文字，那是因爲牠並不冗長，而且在我看來，只要你稍微用心去看一看，你還會覺得牠是把道理講得很明白的。如果卡特蘭

於看了我的回答之後，並不能比以前更多費點心思來給我以一點意見的話，則我便不能希望他對於這個問題，能予我以什麽啓示了。我希望你能有點時間來嚴重地注意到我對於卡特蘭的這點回答；我想你如果能嚴重地注意到牠，你便會驚異地看到：某種極容易推翻的東西，竟被採用爲一種不能够反駁的原理了，因爲各物體在下降中所得之速度，顯然就是牠們由之而下降的那個高度的平方根，那麽我們如果丟開各種外界的抵抗力不講的話，則一個物體顯然是可以上升而回到牠所從下降的那個高度的，所以——

關於上面這封信之另外一個草稿。

現在我送上一篇關於回答卡特蘭的文字；這篇文字，恐怕將來要刋布之於文字共和國消息中。我們現在又從頭來講及這個問題了。我在上次回答他之第一次答覆我的文字中，犯了一點錯誤。我應該只說他並不曾捉到我的反對論之癢處，並應該指出這些一定要得到他回答之點來，如我現在這篇文字的樣子。我在這次回答中，又給他以一個機械的問題，這個問題可以用幾何學來解決之。不過一定要用着許多巧妙的方法纔成；我現在在等着看卡特蘭先生是不是敢去解決牠。

我覺得卡特蘭先生並不是很能幹的。我很奇怪，在這許多笛卡兒派的信徒之中，模仿着笛卡兒而把問題向前推進的人卻如此之少。

二十四　來布尼茲致黑森來因法爾次伯爵的信。

我求殿下問問阿諾先生及你自己，在說下面這句話的時候，是不是眞有一種很大的罪惡？這句話就是：無論那一種東西（無論是一個種類，還是一個個人。），都有一種完全之概念，在這個概念之中，含有我們對牠所能夠說之一切，而那個把一切種東西都完全地設想到之上帝，也就是依照着這種的概念，而設想及所說及的那個東西。再，請你還要問：阿諾先生是不是眞的認爲主張這樣一種主張的人們，是不能夠讓其加入天主教會的？甚至在這種人對於假設爲有之宿命論的結果，已經誠實地予以反對的時候，也不能夠讓其加入天主教會？阿諾先生曾說過：在天主教會之中，從來不曾有過一個人，因爲持着這類的見解，便被教會和他擣𪆐煩；那麼現在，殿下也可以問他：他現在的見解是不是和從前的相一致的？再，殿下還可以問他：並不與教會的信仰有什麼關係之一切種意見，便這樣隨便予以譴責，是不是用着一種不適用的與不適宜的限制，而把人拒之於大門

之外呢？

每一種東西無論是屬(genus)還是種(species)還是個體，都有一個完全的概念，在這個概念之中，含有或包有我們關於牠所能夠說之一切，上帝就是依照着這個概念而設想及牠（上帝是把每一種東西都完全地設想到的）。這樣的說法，能夠予以否認嗎？又上帝對於亞當或亞力山大，是能夠有這樣一個關於個體的概念的，就是說在這樣一個概念之中，凡是關於亞當或亞力山大之一切種屬性、感情、事變，以及一切種其他的賓詞，都含有之。那麽這樣的說法，又是能夠予以反對的嗎？再，因爲聖托馬斯能夠主張每一個聰明人的智慧，都是和每一個別的聰明人的智慧在種類上爲不相同的，那麽我們如果說每一個人和每一個別的人，在種類上都不相同，難道會有什麽罪過嗎？又我們如果把各個的個人，設想爲最後的種類，難道會有什麽罪過嗎？不過我這裏所說的種類，務必不要用物質的眼光來看，而必定要用形而上學上的眼光或數學上的眼光來看纔成；因爲，在物理學上講，如果有一個東西生出另外一個與牠相似的東西來，則我們便可以說，這兩種東西是同屬於一類的，但是在形而上學或幾何學上講，則只要足以敍述兩種東西的概念，稍有一點

不同，我們便說這兩種東西在種類上是不同的了，所以如果有兩個橢圓形於此，一個之大小兩軸之比例爲二與一之比，而另一個之大小兩軸之比例則爲三與一之比，則這時我們便可以說，這兩個橢圓形是不同類的。如果有兩個橢圓形，其不同之處只是在於大小而已，而且在敍述牠們的敍述中，大小兩軸之比例也沒有什麼不同的話，則我們可以說，這兩個橢圓形，並沒有什麼特殊的不同或種類的不同，因爲我們務必要記着：各種完全的存在物，不能夠只因爲在大小上有所不同，便眞正有所不同。

二十五　來布尼茲致阿諾的信。

一六八八年一月十四日。

在文字共和國消息的九月號中，我曾有答覆卡特蘭先生的文章，我想你也許已經看見了罷。有許多人之回答別人，都並不是回答別人所說的話，而是回答他們所想像的話；這是一件很可注意的事情。卡特蘭先生自開始以至於如今，其答覆我的文章都是如此。因此，我覺得我不得不把各次別的討論丟開，而同來講他之第一次的反對論。我在答覆他的那篇文章中，只乘着講到他第一

次的反對論的機會，而提出一個很奇異之幾何學的與機械學的問題。這個問題我也剛剛把牠解決。這個問題就是去求出我稱爲等時的曲線(isochronous curve)的那種東西。在求這種曲線之中，我們可以看見，一個物體會在相等的時間之中，不變化地下降至地平線上，而達到相等的距離，雖然這個物體在下降中會有加速度之事，然那沒有關係。這種的加速度，我是用着將斜度繼續改變的方法而抵消之。我之提出這個問題，爲的是要證明出某種有用的東西來，並告訴卡特蘭先生以笛卡兒派之尋常的分析，是太有限制了，不足以解決各種困難的問題。我在解決這個問題中，曾得到一部分之成功，因爲惠更斯(Hugens)（註五）在文字共和國消息之十月號中，曾對於這個問題予了一種解決。我在那個時候，很知道惠更斯能解決這個問題，所以我並不期望他會不辭麻煩而來把牠解決，或至少我並不期望他會把他的解決法發表出來，以使卡特蘭先生得有所依據。不過，因爲惠更斯先生的解決法有一部分是很難懂的，他之所以弄得這樣難懂，顯然是要看我是不是也能够解決牠，因此，我便把我所做之其餘那一部分的解決法，送給他看了。現在，我們可以看見卡特蘭先生對於這個問題會說什麽話了。的確，如果惠更斯先生所發表的那條線的性質，已經

知道了的話，其餘那一部分的解決，便可以由於平常的分析而得到了。但是，如果並不知道那條線的性質的話，則事情便要困難了。因爲，假使要倒轉切線的原則的話，就是說，假使要去求那條線（我們所提出來的問題，就是自己會化之於牠的。）的話，則就使切線之性質我們已經知道了，那也是一個困難的問題——笛卡兒自己也坦白地在他的一封信中承認爲他所不能夠解決的問題。因爲，我們如果要去求解決牠，往往我所稱爲超越的線（沒有次的），便要發現出來了；而且，在這個問題自己化之於有某種次數之曲線之時（如在這件事例上就是如此），一個平常的解析家，在認識這個問題上，也會感到困難。

（註五）來布尼茲把惠更斯的名字拼爲 Hugens（譯者按，其實是 Huygens）——編者註。

關於我對於笛卡兒派的主張所有的反對論（關於我的這種反對論，卡特闌先生常努力來回答。），我十二萬分希望你能抽出一點空來，費半個鐘頭的時間而去想一想。你對我的教誨，以及你的誠實，使我確信我們的討論，會走到這一點上來，而且使我確信你也會看見我的眞正問題到底是什麼：這個討論並不長，而且所討論的問題是很重要的，不但在機械學上爲重要，就在形而上

學的範圍之中，也是重要的，因爲離開了力的運動，其自身乃只是一種相對的東西，而牠的主物(subject)是不能够決定的；可是力，乃是一種實在而且絕對的東西，而且牠的計算法，我前面已經說過，乃是和運動的計算法不同的；因此，如果自然乃是保存着同樣之力的量，而不是同樣之運動的量的話，則我們務必不要有所奇怪。於是我們便可以說，在自然界中，除了佔有空間性與運動之外，還有某種別的東西，除非我們否認各種東西是具有力或能力的。可是否認各種東西具有力或能力之事，那便要等於不把牠們視爲本質而把牠們視爲存在之方式了，猶斯賓挪莎(Spinoza)所主張的那樣了。斯賓挪莎是這樣主張的：只有上帝是本質，一切別種的東西，都只是上帝之變化方式。斯賓挪莎可謂滿腦裝着糊裏糊塗的思想，他所自詡之對於上帝的證明，也只是一種表面上的眞理而已。不過，我主張一個被創造的本質，從形而上學上之嚴格的意義講來，牠並不對於另外一個本質發生動作，這就是說，牠並不對於另外一個本質，發生一種眞正的影響；而且我認爲，除非我們把這種影響之原因歸之於上帝，我們是不能够把這種影響說明得淸淸楚楚的（上帝的活動，是一種繼續不停的創造。而這種影響之來源，則就是各種被創造的東西之主要的依賴）。平常的

人們以爲，一個本質是對於另外一個本質發生動作的，那麼我們如果想和平常的人們一樣說這樣的話的話，則我們對於被稱爲動作的那種東西，必定還要給牠以某種別的概念纔成。不過我們如果要想把這一點詳細講來，那會講得太長了，我請你看我上次那封信罷，那是一封够詳細的信的。

我不知道麥爾伯蘭基神父，對於我在去年夏天某月中所答他的話，已經給我以答覆沒有。在我那個回答他的文章中，我曾提出另外一個普通的原理。這個原理，在機械學上爲很有用，猶如在幾何學上之爲很有用一樣。凡是爲笛卡兒所提出來之一切種運動律，及爲麥爾伯蘭基自己所提出來之一切種運動律，及麥爾伯蘭基在文字共和國消息中所說之擁護他們的定律的話，我的這種原理，可謂都推翻之了。

將來如果我有空的話，我想把我關於普遍的微積分學之一般的特點或方法，所有的思想，寫出來；這應該在別種科學上也有貢獻，猶如在數學上一樣。我關於這點工作，已有幾種試驗，而且成功了。我有一些定義，一些公理，及關於符合、決定、相似、普通的關係，能力或原因，以及本質，我又有一

些很顯著之定理與問題；總之，無論在何處，我都正確地與嚴格地提出一些符號，猶如在代數之中一樣。我已經把牠略爲應用之於法理學之上，因之，我實在可以說：沒有別的著作家之風格，比起在Digests雜誌中的法理學家的風格來，更近於幾何學家了。你也許要問：計算之事，如何能夠應用之於預測的事件之上呢？那麼我回答：我之把計算之事應用之於法理學上，正如巴斯噶、惠更斯以及別的數學家，對於可能的偶然事情，所已經予的演證一樣。因爲只要由於事實，我們能夠知道什麼的話，則最或然的與最確實的東西，我們都能夠決定出來。

然而我並不想再多費你的時間了；其實也許我已經費你的時間太多了呢。如果不是我想得到你批評的事情是很重要的，我是不會敢常常來麻煩你的。我祈禱上帝賜你長命百歲，爲的是我可以由於受你的教誨而得到進益。

二十六　來布尼茲致阿諾的信。

一六九〇年三月二十三日於威尼斯(Venice)。

以前我受我的王的命令，做一次長途的旅行，以從事於歷史的研究，現在我的工作已告一段

落，我打算就要回去了。本來就因爲關於伊斯特(Este)王室，史家所編的歷史，頗有矛盾與錯誤的地方，其中所言及之日子與人物，也可以說是完全混亂的，於是朱斯德（Justel）、杜孔日（Du Cange），以及別的人們，便根據以對於不倫瑞克王室及伊斯特王室的共通起源，發生疑問了。那麼我這次旅行的結果，已經找到一些獎狀、證書，以及別種可靠的證據，很足以建立不倫瑞克王室與伊斯特王室之共通起源了。

現在，我想回到我的原來生活上去，並再從事於我從前的職業。在兩年之前，我剛剛要出發旅行的時候，曾寫過信把你；現在我想又來寫這個信把你，爲的是想問你的安，並使你知道，關於你的功業名譽，是多麼無時無刻都放在我的心中的。當我在羅馬的時候，我看見有一封信受人們所毀謗。這封信據說就是你的或你的朋友的。從此以後，我又看見馬比昂神父(Father Mabillon)致我一個朋友的一封信；在這封信中他說：推利亞神父(Father Tellier)爲着替被派出去傳教的神父們辯護，而反駁耶穌會派教徒（Jesuits）之實踐的道德之事，曾使許多的人們，對於那些被派出去傳教的神父們，都得到一個好的印象；但是他又說：他曾聽別人說，你曾回答他的信，並聽說

你曾用幾何學的論理，而把他的推理，完全推翻了。凡此所聽到的一切，使我想到你現在還在爲大衆盡義務，我祈禱上帝，願上帝以後還讓你爲大衆如此盡義務，至於一個很長的時間。的確，我之如此祈禱，於我自己是有利益的，因爲假如你稍有閒暇，而使你能讓我希望這種利益的話，則我是可以由之而得到教誨的——無論是像普通的人們一樣；由於讀你的書而得到教誨，還是由於你對我的批評，我可以特別得到教誨。

因爲這一次的旅行，足以部分地使我的心，逍遙於日常的事情之外的原故，於是我便得以和幾位能幹的人，談談關於學問與科學之事；而這種談話的結果，很足以使我滿意。我曾把我的見解中之有幾點（我的見解你是已經曉得了的），告訴他，爲的是想由於他們所會提出來之困難與懷疑，而自己得到什麽進益。但是這些人中有幾個，他們本是不滿意於現在流行的教義的，於是便覺得我的主張中有某幾點，非常足以使他們滿意。因此，我便把這幾點寫下來，爲的是可以容易傳觀；或者將來我想不用我的名而印出幾份來，以便在我的朋友之間傳觀；我想這樣，可以得到他們的批評。我很願意你能够最先就把這幾點拿來考驗一下；因此，我便把這幾點摘要於下了：

適當地講來，一個物體乃是由於許多本質聚集在一塊之聚合體，並不是一種本質。因之，在一切種物體之中，一定含有很多不能夠分割的本質；這類本質，不能夠被產生出來，也不能夠腐壞了去，牠們具有某種與靈魂相符合的東西。

這一切種的本質，和「會有互不相同的變化」之各種有機的物體，一定發生一種聯結；在從前爲如此，在將來還要爲如此。

這些本質中之每一種，在其本性之中，都含有牠自己的活動之繼續進展的定律，並含有已經發現於牠之一切事情，及將要發現於牠之一切事情。

這些本質所有之這些活動，除了要依賴於上帝之外，可以說牠們乃是由於本質之自己的本性而來的」。

每一個本質都表現整個宇宙，不過有些種本質，其表現宇宙更要比別的本質之表現來得清楚些；而每一個本質，對於某一些一定的事情，牠依照着牠自己的觀點來表現，尤其特別要表現得清楚些。

靈魂與身體之關係，甚至於這一個本質對於另一個本質發生動作之事，那都只是完全互相和諧而已。這種完全互相和諧；顯然是上帝在最初創造這個宇宙時便注定的；因爲有了牠，於是每一個本質依照着牠自己的定律以行事，便自然而然地和別的本質所需要的事情相符合了，於是這一個本質所有的活動，便跟着或伴着另一個本質所有之變動或活動了。

能够反省及能够知道上帝與永久的眞理之理性們 (intellects) 或靈魂們，賦有許多種特權，足以使牠們不受着身體的變遷。

對於這些理性們或靈魂們，除了物質的定律之外，我們還一定要加牠們以道德的定律。

一切種東西之被造出來，主要地都是爲着牠們。

我們如果把牠們都算在一塊的話，牠們就是構成宇宙共和國的分子，在這個共和國中，上帝就是首領。

在這個上帝的城市之中，有其完全之正義與秩序在施行着，沒有一種罪惡的動作不會受到懲罰，也沒有一種善的行爲不會受到相當的獎賞。

我們如果把各種的東西了解得更深入的話，則我們便更會覺得牠們是美麗的，更會覺得牠們是和一個聰明的人所想望的相合的。

我們對於已往的秩序，一定要滿意，因爲牠是絕對與上帝的意志（這種意志，可以由於各種的事情而知之。）相一致的；但是關於將來，則我們務必依照着將來之依賴於我們的程度爲如何，而努力使其遵照着我們所假想之上帝的意志或上帝的命令，以美化我們的斯巴達(Sparta)，（譯者按：斯巴達就是指我們的宇宙或我們的世界。），以把我們的工作做得好；不過，如果我們的工作沒有成功的話，也務必不要失望，我們要確信着：上帝總會曉得去找出最適宜的時間來，以使這種沒有成功之事變成爲成功。

並不滿意於各種事情之秩序的人們，不配誇口而說是在適當地愛着上帝。

正義並不是別的東西，只是爲聰明的人所感覺到的愛而已。

仁愛就是聰明的人所實踐之普遍的善行；而聰明的人之實踐這種普遍的善行，是與「爲着要得到最大的善而行之推理」相一致的。

智慧(wisdom)是關於幸福之科學，或關於達到永久滿意的方法之科學。所謂永久的滿意，就是繼續不斷地越來越得到更大的完全。

至關於物理學的問題，則關於「力」的本性，我們務必把其認爲和「運動」的本性完全不同。運動乃是一種較有相對性的東西。「力」我們必定要用着「效果」之量數來計量；有一種是絕對之力，一種是指向之力(directive force)，又有一種是關係之力。

這三種力中之每一種，在這個宇宙中，或在並不與別的東西發生關係之每一個機械中，是保存着同樣的量數的（譯者按：卽不能增加，也不能減少之意。）；後面那兩種力合在一塊，便構成爲前面那一種（或絕對的）力。可是，在這個宇宙中，則並不保存有同樣的運動量，因爲我能夠證明出：如果是保存有同樣的運動量的話，則永久的運動便要成爲可能了，而且一個效果便也要比較牠的原因大了。

從前有一個時候，我曾在來比錫公報（Acts of Leipsic）上，發表一篇屬於物理學範圍之內的文章。我做這篇文章之目的，是想求出星體運動之物理的原因。我在那篇文章中，做這樣基本

的假定：一個固體在一種流體之中所發生之每一種運動（固體在流體中發生運動，是依照着一種曲線以運動的，或其速度時常總是在於變更之中的。），都是由於流體自身的運動而得來。由此，我又做這樣的結論：各種的天體，都有一些具有讓而流性之圓圈(deferent but fluid orbs)；這類圓圈，我們可以和笛卡兒及古代的人們一樣，稱之爲漩渦。我想在這種地方，既沒有眞空，也沒有原子，因爲這類東西，離開上帝工作之完全還很遠；而且我想在這種地方，每一種運動，都是由於一個物體而傳播至於一切種別的物體的，雖然因爲距離越遠，其傳播而來之運動也越弱，然而總不致弱而至於沒有。假使宇宙中一切個大的球體，都具有某種與磁力相近的東西的話，則我想除了某一種趨向（這種趨向，使那些球體維持牠們的軸的平行。）之外，牠們還有一種吸引力，而由於這種吸引力，使發生出某種足與萬有引力相比擬的東西了。我們可以把這種道理用光線之事以明之。我們可以設想某種物質的本質，發出一些光線來，這些光線本是由於一個中心點而向外運動去的，但是在牠們這樣向外運動之中，那些並未具有這種向外運動的趨向之光線，便被推迫而向着中心運動了。我們可以把這些吸引的光線，拿來和那些發光的光線相比較，而且由於同樣的

定律（控制着亮光的定律），我們可以看見這種的吸引力，乃是距離的平方之倒轉數（譯者按：所謂平方之倒轉數就是說二之平方爲四，三之平方爲九，而四分之一、九分之一，即平方之倒轉數。）。

這些事情，和各種現象非常之相合。刻卜勒（Kepler）發見：在一般上講，各行星的軌道之區域——由於自太陽劃至各軌道之兩個半徑所敍述的區域——乃是和各行星繞行太陽之時間成爲比例的。我也曾證明過一個重要的普通命題，這個命題就是：如果那些種物體，是用着調和級數的方法以行繞行運動的（這就是說，在這種運動中，這些物體與中心點之距離，乃是依照着數學級數的，而牠們的運動速度，則是依照着調和級數（harmonic progression）或距離之倒轉數的。），又如果牠們是有一種控制中心的運動（paracentric motion，這就是說，牠們對於相同的中心點是重的還是輕的，至於這種的吸引或拒絕所可以服從之定律，無論是什麼都無關係。）的——則這一切種物體，便要敍述着「一定跟着時間的變動而變動」的區域，正如刻卜勒在各行星的事例上所看到的那種情形一樣。我曾斷言過：行星們所有之具有讓而流性的圓圈，乃是依照

着調和級數所旋動着的，而且我對於這點，又曾給予以一種演繹的理由。因爲我由於經驗，看到這種具有讓而流性的漩渦的運動，在事實上乃是橢圓形的，於是我便覺得，控制中心運動（這種運動在與調和級數式的旋動合在一塊的時候，便敍述着橢圓形。）的定律，應該是這個樣子：吸引力是距離平方之倒轉數，正如我們前面所說，由於光線放射之定律，我們也可以看到吸引力乃是距離的倒轉數一樣。由此，我又推演出一些種特別的推論來；而全體都公布之於我從前在來比錫公報中所發表的那篇文章之中。

我之關於變(increments)或差(differences)的微積分學，我是可以用來決定切線，而用不着廢棄了那類不盡根數(irrationals)及分數(fractions)的，甚至在這類不盡根數及分數之中，含有未知之量的時候，我也用不着廢棄牠們。但是關於這種微積分學，我並不想說及了。與代數完全不同而只限於幾何的領域之內之一種完全新穎的分析，我也不想說及了；至於我在現在尙沒有時間將其發展出來之某些種別的學術，我更不想說及了。我對於你所予於我的批評，是非常之重視的，假使你也能有像我這樣重視的程度之多的閒暇時間的話，那我爲着想得你的批評（這

於我會有無窮之益處）起見，我是極願意我能夠用少數的字，而把凡此一切的事情都告訴你的。不過，你的時間是太寶貴了，而我的這封信也算已經夠長了。我現在就此收煞能。

單元學

（一）　我們現在在這裏所要講之單元(monad)，並不是別的東西，只是一種簡單的本質而已。各種的複合體，就是由於這種簡單的單元所構成。我們在這裏所謂簡單之意，乃是說這種的單元，我們並不能夠分割爲各個的部分。

（二）　各種簡單的本質是一定有的，因爲事實上有各種的複合體；因爲一種複合體並不是別的東西，而只是由於各種簡單的本質之聚攏在一塊或堆積在一塊而已。

（三）　那麼，如果有一個地方是沒有構成的部分(constituent parts)的，則在那個地方，也很可以沒有佔有空間性，也很可以沒有形式，也很可以沒有能分割性。這些單元，是自然界之眞正原子，在事實上也就是各種東西之原素。

（四）　因之，牠們是不怕分解的；我們不能夠設想一個簡單的本質，能夠由於自然的方法

而毀滅之。

（五） 同樣的道理，我們也不能够設想一個簡單的本質，能够由於自然的方法，而發生出來，因爲牠是不能够由於結構以造成的。

（六） 於是我們可以說，單元們之發生出來或消滅了去，都是立刻之事，這就是說，單元只有由於上帝之創造纔能够發生出來，又只有由於上帝之毀滅，牠們纔能够消滅了去。可是，各種複合體之發生與消滅，則是由於逐漸而成的。

（七） 我們也沒有方法能够說明：一個單元如何能够因爲受別種被創造的東西的影響，便在於其內部有所變動或有所變化，因爲在牠的內部是沒有位置移動之可能性的。各種的複合體，因爲是由於各個部分所構成的，所以在牠們的內部各部分之間，便可以有其變動，但是一個單元，因爲牠是不能分爲各個部分的，所以我們便不能够設想在牠的內部能有什麽運動——能够被產生出來，能够被指揮着，能够被增加起來，及能够被減少了去的運動——之事發生。單元們沒有窗戶以使別的東西跑進來或跑出去。單元們所有之各種屬性（attributes），並不能够自己離

開了本質，而跑到本質之外旅行去；經院哲學家們之感覺的形式(sensible species)，是能夠離開本質而跑到外面去旅行的，但我的單元之各種屬性，則不能這樣。同樣的道理，無論是本質還是屬性，都不能夠自外面跑入於一個單元之中。

（八） 再，單元們一定還要具有某些種性質(qualities)，否則牠們便要連存在都不能夠有。而且，如果各種簡單的本質，竟在牠們的本質上完全沒有分別的話，則我們便要不能夠設想在各種東西之中會有什麼變動了。在一個複合體之中，無論什麼東西，都只能夠由於牠的各種簡單原素，自外面帶進來；而且單元們，因為牠們在量上是毫無不同之處的，所以如果牠們又沒有各種的性質的話，則牠們互相之間，便會毫無區別之處了。例如，如果我們假想有一個塡充物或一個完全充滿的空間，而在這個物或空間之中，每一個部分所收受的，只是牠自己之前此的等量運動的話，則各種東西之這一個狀態，便要不能夠和另外一個狀態相區別了。

（九） 的確，每一個單元，都必定和每一個別的單元互不相同。因為在自然界中，決不會有兩種存在物完全相同的，決不會有兩種存在物，是我們不能夠在於牠們之內部找出不同之處來

的，或是我們不能够找出一種「根據於內在特性」之不同來的。

（十）我認爲：每一個被創造的存在物，都是要有所變動的，因之，每一個被創造的單元，也是要有所變動的；而且這一種變動之在每一個存在物中或每一個單元中，又是繼續不斷地在那裏進行的。

（十一）由於我們剛剛所說的話，我們又可以這樣說：單元之自然的變動，是由於一種內在的原因而生，因爲外界的原因，不能够影響於牠之內部。

（十二）除了這種變動的原因之外，在一個單元之中，必定還有一種在變動中之多樣性（manifoldness）。如果我說得不錯的話，我可以說：這種多樣性，就是構成各種簡單的本質之特殊的性質及繁複性的。

（十三）這種的多樣性，表示在單一性中，或在那個簡單的東西之中，一定有一種多種性（multiplicity）。因爲，每一種自然的變動之發生出來，乃都是在程度上有所不同的，所以在事實上，一定要有某種東西是在變動着，而又另有某種東西，則並不發生什麼變動；因此，又必定要在簡

單的本質之中，有其許多種的狀況與關係，縱使簡單的本質並不能夠分為各個的部分，然而這許多種的狀況與關係，仍是不能夠沒有。

（十四） 那種在變動中的狀況——表示或表現在單一性中或在簡單的本質中，會有一種多種性的狀況——並不是別的東西，只是被稱為知覺的那種東西而已。這就是我們稱之為知覺的那一種狀況，我們應該仔細地將牠和統覺(apperception)或意識區分出來，如我們在後面可以看到的那個樣子。關於這點，笛卡兒派犯了一個嚴重的錯誤，因為他們把我們所沒有意識到的那些知覺，視為是沒有存在的。也就是由於這種的錯誤，使使他們相信只有精靈們是單元，便使他們相信動物的靈魂或各種別的「隱得來希」，都是沒有的。又，這種錯誤又使他們把延長之無意識時期，和實際上之死亡互混起來。因此，他們便犯了經院哲學家們之這種的錯誤：靈魂能夠完全離開身體而存在。再，一班思想不清人，總相信靈魂是會死的；那麽他們因為犯了那種的錯誤，可以說又算堅定了這班思想不清的人們的信仰了。

（十五） 使變動發生出來之內部原因，或使這一種知覺跟着另外一種知覺而發生之內

部的原因，我們可以稱之爲欲望。的確，知覺本是欲望所努力要達到的，但牠常常都不能够達到整體的知覺。不過雖然如此，牠常常卻達到知覺之一部分，而且是達到各種新的知覺的。

（十六）　在我們覺得爲我們所意識到之最瑣碎的思想，也表示在於東西之中有一種繁複性的時候，我們自己是經驗到在一個簡單的本質之中，是有一種多種性存在的。所以凡是承認靈魂乃是一種簡單的本質的人們，都應該承認在於單元之中，具有這種之多種性；而且貝爾先生(Monsieur Bayle)在他的字典一書中Rorarius一題上所已經感到的困難，也不應該感到了。

（十七）　不過，我們務必要承認，知覺及依賴於知覺的東西，是不能够用機械學上的原因以說明之的，這就是說，是不能够用圖形與運動來說明之的。假使有一個機械，牠的構造是會生出思想、感覺以及知覺來的，那麼我們可以把牠的體積，設想得很大，猶如一個磨穀機器那麼大，於是我們便可以跑到牠的內部去，猶如我們之跑到一個磨穀機器的內部去一樣。那麼，在我們進去的時候，我們所看見的，會只是機械的各部分，在那裏互相動作，決不會看見什麼東西是足以說明知覺的。因之，我們要找尋知覺之處，乃是在於簡單的本質之中，而不是在於複合物之中，也不是在於

一個機械之中。而且，在簡單的本質之中，除了各種知覺及牠們的變動之外，我們也不能找出別的東西了。而且簡單的本質所有之一切種內部的活動，也只能是這些種知覺及牠們的變動而已。

（十八）　一切種簡單的本質或被創造的單元，都可以稱為「隱得來稀」，因為牠們在本身之中，就有一種之完全。在牠們之中，有一種充足力（sufficiency）使牠們成為牠們內部的各種活動之源泉，而且如果我們說得不錯的話，又使牠們成為具體之能自動的機器。

（十九）　如果凡是具有前面我們所說之知覺與欲望的東西，我們都願意將其視為靈魂的話，則一切種簡單的本質或被創造的單元，我們都可以稱之為靈魂了。但是因為感情並不只是一種知覺的原故，所以我想單元或「隱得來稀」這種一般的名詞，應該就很足以表明只具有知覺之那類簡單的本質了。同時，我想留着靈魂這個名詞，拿來表明下面這種本質：牠們的知覺比別的本質來要較為清楚些，而且是伴以記憶的。

（二十）　我們在我們自己之中，經驗到一種狀態；在這種狀態之中，我們什麽都不記得，我們也沒有清楚的知覺，如在失神（faint）的時期之中，或在我們入於無夢的熟睡的時候，我們就是

這樣的。在這樣一種狀態之中，靈魂和一個簡單的單元，在知覺上毫無分別。不過，因爲這種狀態並不是永久的，靈魂是能够由於這種狀態而回復過來的，所以靈魂比一個簡單的本質，總要高一些。

（二十一） 然而，這決不是這樣說：簡單的本質之在這樣一種狀態之中，是沒有知覺的。其所以不是這樣說，那是因爲上面所說的理由。因爲簡單的本質既不是能够毀壞的，在另一方面，牠也是不能够沒有某種感動（affection）而存在的，而所謂感動，並不是別的東西，只是牠的知覺而已。可是，在我們有很多微弱的知覺的時候，而在這時又沒有一個知覺是很明顯的的話，則我們便是暈眩了；如我們在依照着一個一定的方向而旋轉着的時候，我們便覺得暈眩了；這種暈眩，既使我們昏昏然，又使我們不能够辨别東西。在各種動物之中，死亡之事，可以引起這樣的狀態以至於一個很長的時期。

（二十二） 一個簡單的本質之每一種現在的狀態，乃是牠之前此那個狀態之一種自然的結果，因之，牠之現在的狀態，又是要生出牠之將來的狀態來的。

（二十三） 所以，因爲在我們由於一個無意識的時期之後醒轉來的時候，我們是又在意

識着我們的知覺的，因之，正在這個時候之前，我們雖然並未曾意識到我們的知覺，然而在事實上我們在那個時候卻是一定有知覺的因；因爲，一個知覺只能够自然地由於另外一個知覺而來，正如一個運動之只能够自然地由於另外一個運動而來一樣。

（二十四）由此，我們顯然看見：在我們的各種知覺之中，如果並沒有什麼清楚之點，或說得不錯的話，如果並沒有什麼顯著之點，及較高一等的特色的話，則我們便要繼續不斷地在於一種昏睡的狀態之中了。這就是完全樸素的單元們所有之狀態。

（二十五）我們看見，自然已經給動物們以一些高等的知覺，牠已經給動物們以各種的器官。這類器官能收集許多光線，或收集許多空氣波，而這類光線或空氣波收集在一塊之後，便使那些器官更能發生效用些了。與此相類似之事，在嗅覺上也有之，在味覺上也有之，在觸覺上也有之，或者在我們現在尙未知道之許多別種感覺上也有之，不久之後，我便可以有機會來說明：發現之於靈魂中的事情，是如何表現着發現之於各種感覺器官上的事情的。

（二十六）記憶是有一種連接性(consecutiveness)的；牠頗似於推理，然而卻是和推理

不相同的。我們看見，各種的動物，在其對於牠們所注意的東西有知覺的時候，而且牠們對於這種所注意的東西，在從前也有過一個與現在的知覺相類似的知覺的話，則這時，牠們便要受牠們的記憶所影響，而希望着與上次的知覺有關係的東西之來臨，於是牠們便又有了一些種感情，與牠們在上一次所有的一樣。例如，把一根棍子拿起來好像要打一隻狗的樣子，那麼這隻狗便要記得以前被棍子打而覺到痛之事，於是牠便要吠起來，或要逃走去。

（二十七）　生動的圖畫，足以刺激一隻狗，或感動一隻狗。這種事實之所以成爲可能，如果不是因爲已往的知覺強烈，就是因爲已往的知覺次數多。因爲，在尋常的時候，一個強烈的印象，其立刻所生的結果，可以和一個由長時期繼續而得的習慣一樣，或可以和很多很多重複又重複之溫和的知覺一樣。

（二十八）　就知覺之只爲記憶的定律所決定上講，人類之行事，正如各種的動物一樣；猶如一個有經驗的醫生，他只是行醫而已，他並沒有什麼醫學上的學說或主張。我們的動作有四分之三，都只是去做而已，沒曾問到什麼理由的。例如，在我們希望着明天會有太陽出來的時候，我們

之所以有這種希望，只是由於經驗上覺得爲如此，因爲自古至今，太陽都是每日出來的。只有天文家，在做這樣一種斷定的時候，是予以理由的。

（二十九） 但是，我們對於永久的與必然的眞理所有的知識，則是使我們和單純的動物們不同的東西，也是使我們有理性及使我們能建立各種科學的東西，因此，便使我們的身價提高起來而至於對我們自己及對於上帝有所認識。這就是我們稱爲理性的靈魂或心靈的那種東西。

（三十） 而且，也就是由於我們對於必然的眞理有知識，及由於我們根據着這些眞理而生之抽象思想，所以我們便能够做反省的思想。而這種反省的思想，則使我們想及被稱爲「我」的那種東西，並使我們決定這件東西還是那件東西是在於我們之內部。因此，在我們想到我們自己的時候，我們便想到存◎在，便想到本◎質，便想到簡◎單，便想到複◎合，便想到一種物◎質◎的◎東西，便想到上◎帝◎之自身——在我們想到上帝之時，我們設想着在我們身上爲有限制的事情，在上帝身上是無限制的。又這類反省的思想，供給我們的推理以主要的材料。

（三十一） 我們的推理根據着下面這兩條大原理：第一條是矛盾的原理。由於這條原理，

我們將那種內部含有矛盾的事情，決定為錯誤的，而將那種反乎錯誤的事情的，決定為眞確的。

（三十二）　第二條是充足理由之原理（the principle of sufficient reason）。由於這條原理，使我們相信：一種事實或一個敍述，除非牠是有一種充足的理由，足以表明牠應該是這樣而不應該是別樣，則牠是不能夠成為一個眞實的或存在的事實，或成為一個眞確的敍述的。不過，這種理由是常常為我們所不能夠知道的。

（三十三）　眞理也有兩種：就是那些關於推理的眞理及那些關於事實的眞理。關於推理的那類眞理，是必然的，牠們之反面是不可能的。而關於事實的那些眞理，則是偶然的，牠們的反面是可能的。在一個眞理是必然的的時候，牠的理由能夠由於分析而得——就是由於把牠分析為較簡單的觀念，分析為較簡單的眞理，以至於達到了那些原始的觀念及眞理為止。

（三十四）　所以，思考上的定理及實際上的定則，在數學家手中，便都將其用着分析的方法，而化為各種的定義，各種的公理，以及各種的假定。

（三十五）　有一些種可以由於分析到最後而得的簡單觀念，那是我們所不能夠予牠們

以定義的也有一些公理與假定——或者簡言之，就是一些種基本的原理——是我們所不能夠證明的，而其實也是不需要證明的。這就是那些同一的命題(identical propositions)牠們之反面，是含有顯然之矛盾的

（三十六） 但是，關於那些偶然的眞理或事實的眞理，也必定有一種充足的理由；這就是說，關於各種事物（這類事物是徧布之於這個「爲被創造的存在物所構成」的宇宙之中的。）之連續(sequence of things)，也必定有其一種充足的理由。不過在這種之事物的連續上，我們如果要去分析出各種較爲特殊的理由的話，我們可以繼續分析以至於無限，因爲在自然界中各種的事物太繁複了，又因爲各種的物體是可以分割至於無限的。就我現在之寫這篇文章講，就有無限多之容貌與運動（過去的與現在的都有），都可以算作是使我寫這篇文章之有效的原因；而且在這件事之最終原因中，也有無限數之屬於我的靈魂之小的趨向與傾向（過去的與現在的都有）。

（三十七） 而且因爲這類小的原因，其中又含有別的更小的原因的原故，所以爲着求得

牠們的說明的原故，牠們之中每一種，又需要予以同樣的分析了。但至今尚沒有人做過這樣的分析而得到成功。所以纖小的原因雖然是無限的，然而充足的或最終的理由，必定是在於各種事物的連續之外。

（三十八） 因此，各種事物之最終的理由，必定是一種必然的本質；在這種本質之中，各種事物會自然地發現出來，猶如在一個水源中 (in the fountain-head)，水會自然的流出來一樣。而這一個本質，我們就稱之為上帝。

（三十九） 那麼，因為這一種本質，對於前面所說之一切種原因（這些原因就是各種細微的事物。牠們都是互相連結起來的。），乃是一種充足的理由的原故，所以事實上便只有一個上帝，而且只要這個上帝也就夠了的。

（四十） 這個至高無上的本質，是唯一的，是普遍的，是必然的，在牠之外是並沒有別的東西獨立存在的，而且又是「可能的存在物之一種純粹的連續」。我們可以說，牠一定不能夠有限制，一定含有所能有那麼多的實在性。

（四十一） 由此，我們可以說，上帝是絕對完全的。所謂完全，就是指眞正的實體之偉大性，就是說，具有限制與束縛那些東西之限制與束縛，都被取消之後所剩之眞正實體的偉大性。如果有一個地方是沒有限制的（這種地方就是指上帝），則在那個地方的完全，便是絕對無限的。

（四十二） 由此，我們又可以說：被創造的各種東西之得到牠們的完全，是由於上帝的影響，而牠們之不完全，則來自於牠們自己之本性——這是不能够沒有限制而存在的。牠們之與上帝不同，就是因爲牠們有不完全。這種爲被創造的各種東西所有之不完全，我們可以於各種物體之自然的惰性之中，看見其例子。

（四十三） 再，在上帝之中，我們實在不只可以找到各存在物之源泉，我們還可以找到牠們之要素，假使牠們是眞實的的話。換句話說，在可能的東西中，無論有那一種眞實的東西，其源泉都是上帝。這是因爲我們對於上帝的理解，是在於永久眞理或永久眞理所依賴的觀念之區域之中，且因爲沒有了上帝，在各種可能的東西之中，便會沒有眞實的東西了，而且不但會沒有什麼東西是存在的，也會沒有什麼東西是可能的了。

（四十四）　因爲，如果在各種要素之中，或在各種可能的東西之中，或在各種永久的眞理之中，是有一種實在性的話，則這種實在性，一定是根據於某種存在的與實際的東西，因之，也就是根據於那個必然的存在物——在這個必然的存在物之中，要素就是存在，或在牠之中，可能性足以生出實在性來。

（四十五）　所以，只有上帝（或必然的存在物）是具有下面這種特權的：如果他是可能的，他一定必然地存在着；而且，因爲關於那種沒有限制，沒有負性，以及沒有矛盾的東西之可能性，是沒有東西能够妨害的，所以這種可能性之自身，也就很足以對於上帝的存在，予以一種非經驗的根據了。所以，我們在前面，便由於永久眞理之實在性，而證明上帝之存在。但是，我剛剛也根據於經驗，而證明他的存在，因爲各種偶然的存在物是在那裏存在的，而這類偶然的存在物，只有由於那個必然的存在物（這種存在物，是在於牠自己之中有牠存在的理由的。），方能得到牠們之最終的與充足的理由。

（四十六）　然而，我們務必不要以爲：依賴於上帝之那類永久的眞理，乃是任意的，依賴於

上帝的意志的。這種見解，笛卡兒似乎曾主張過，後來波累先生(M. Poiret)也曾主張過，然而我們務必不要主張牠這種的見解，只能應用之於各種偶然的眞理之上，因爲這類眞理，是依賴於適當性的，或依賴於最大的善之選擇的；至於那類必然的眞理則反是，牠們乃是完全依賴於上帝的理解的，而且是上帝的理解之內部的東西的。

（四十七） 只有上帝，是最終的單一體，或最原始之簡單的本質；一切種被創造的或轉得的單元，都是由這種單一體或本質所生的產物；而且如果我說得不錯的話，這一切種被創造的或轉得的單元，乃是由於神性(divinity)繼續不停地閃耀(fulguration)所生出來的。

（四十八） 在上帝中，有下面這幾種東西：能力，這是萬物之源泉；知識，這中含有各種細微的觀念；最後又有意志，這使各種的東西，依照着最大的善的原理，而發生變動，或產生出來，在單元中與這類東西相等的，是主詞或基礎，知覺的能力，及欲望的能力。這類的屬性，在上帝中，是絕對無限的或絕對完全的，而在被創造的各種單元之中，或在各種的「隱得來稀」之中，則是模仿着上帝的，但並不及到上帝的無限或完全，牠們所達到之程度，與單元們所有之完全成比例。

（四十九）一個被創造的東西，就牠之具有完全性講，可以說牠是向外發生動作的，而就牠之具有不完全性講，則又可以說牠是被另外一種東西向牠發生動作的。所以，一個單元，如果牠是有清楚的知覺的，我們便把動作加之於牠，而如果牠是有糊塗不清的知覺的，則我們便把情感或被動性加之於牠。

（五十）如果在一個被創造的東西之中發生出來的事情，其非經驗的理由是在於另外一個被創造的東西之中的話，則我們很可以說，後面這個東西，要較前面那個東西爲完全些。我們平常之說這一個東西對於另外一個東西發生動作之理由，就在於此了。

（五十一）以各種簡單的本質上，一個單元對於另外一個單元發生影響之事，只是理想的而已。只有由於以上帝爲仲裁，牠纔能够有牠的影響。就一個單元之在於上帝的觀念之中講，牠能够正當地做這種的要求：上帝之自最初的時候起便安排着各種別的東西，應該也把牠注意到。因爲，一個被創造的單元，本是不能够對於另一個單元之內部，有其物質上的影響的，所以一個單元之能够對另一個單元有所依賴，那只有由於這種最初的安排纔成。

（五十二） 所以，在各種被創造的東西之間，動作與被動乃是相對的。因爲，在上帝把兩種簡單的本質拿來比較的時候，他對於每一種，都覺得有一些理由，使他不能不把別一個適應於牠；因此，所謂自動的那種東西，在某一些方面上，從另外一個觀點看來，牠便是被動的了；如果在一個東西之中，我們顯然看見有一種事實，是足以拿來做爲發現之於另一個東西之中之事實之理由的，則這種東西便是自動的，反之，如果發現於一個東西之中之事實的理由，是我們可以明顯地在另一個東西之中看見的話，則這種東西便是被動的了。

（五十三） 因爲在上帝的觀念之中，本有無限數之可能的宇宙，而只有一個是能够存在的的原故，所以在上帝的選擇之間，必定有一種充分的理由，以使他去選出這一個來而不去選出別一個。

（五十四） 而這種理由，只可以在於這些宇宙所具有之適宜性之中，或完全的程度之中，尋找出來；每一種可能的東西，都有權去要求與牠的完全相適合的存在。

（五十五） 這就是最大的善之得以存在的理由；就是，上帝的智慧使他去知道這種最大

的善，他的善又使他去選擇牠，他的能力又使他去產生牠。

（五十六）　於是，一切種東西對於每一個特殊的東西，所有之這種聯繫，或關係，或適應，及每一個特殊的東西對於其餘一切的東西，所有之這種聯繫，或關係，或適應，便使每一個簡單的本質，都具有一些種足以表現一切別的本質之關係，並因之，又使每一個簡單的本質，都成爲一個永遠活着之反照着宇宙的鏡子。

（五十七）　猶如同是一個城市，然而從各個不同的方面看來，便要覺得完全不相同，而且要宛如增加了好多倍一樣，所以，因爲簡單的本質之數目有無限之多，於是宇宙之數目便也同樣有無限之多了，而且這類宇宙還只是從每一個單元之每一個特殊的觀點上看來，成爲一個單獨的宇宙之各方面呢。

（五十八）　由於這種原故，最大之可能的繁複便得到了，而所可以有之最大的秩序也得到了；這就是說，由於這種原故，最大之可能的完全便得到了。

（五十九）　再，我敢大膽地說，這種假設是已經證明了的。牠是唯一能够適宜地把上帝的

偉大表現出來的假設。貝爾先生當其在他的字典中（關於"Rorarius"那個題下）提出反對理由來反對我的假設的時候，他也是相當地認我的假設爲對的。他頗以爲我所歸之於上帝的東西太多了，比我們所能夠歸之於牠的要來得多了。但是他卻不能夠提出什麼理由來，以說明這種普遍的和諧——這種和諧，使每一種本質，都由牠與一切種別的東西所有之關係，而將一切種別的東西都正確地表現之——何以是不可能的？

（六十）此外，在我們剛剛所已經說過的話之中，我們還可以看見有一些種非經驗的理由，足以拿來說明各種東西之所以是這樣而不能是別種樣子的。這是因爲上帝在安排着整個宇宙之時，他是注意到每一個部分的，而且特別注意到每一個單元；而且因爲單元在本性上是要表現的，決不能夠有東西能限制牠而使牠只表現各種東西之一部分。可是，這種的表現，如果是關於整個宇宙的，那牠實在只是一種糊塗不清的表現而已，但如果是關於整個宇宙之一部分的，則牠便是明瞭清楚的了，這就是說，只有關於「與每個單元有最大的關係與最密的關係的那些事情的，牠纔是明瞭清楚的。如果這種表現，對於這整個宇宙中之一切事情，都是很清楚的的話，則每一

個單元，便都要成爲一個上帝了。單元們之被限制，並不在於爲牠們所表現的對象之上，而在於牠們對於對象所有的知識有限制之上。牠們在糊塗地表現上，是展至於無限或展至於整個宇宙的，但在牠們之有清楚的知覺上講，則牠們便是限制的與分化的。

（六十一） 在這一點上，複合體和簡單的本質乃是相同的，因爲所有的空間都是塡充得滿滿的；因此，所有的物質，也都是聯結的。而且，在一個充塞體或充滿的空間之中，每一種運動對於別的物體，都依照着距離之遠近，而生一種影響，所以每一個物體，不但受到與牠相接觸的那些東西所影響，及對於「發現於那些東西之任何種事物」發生反動，而且牠還由於那些東西，而對於與牠們相接近的那些物體，發生反動。而因爲各種東西之互相交通之故，這種反動與受影響之事，可以展至於任何種距離上去。因之，每一種物體，都是對於在宇宙中發現之一切種事物，發生反動的，所以一個看見一切種事物的人，他便能够在於每一個物體之中，看到無論發生於何處的事物，甚至在以前所發生的及在將來所要發生的，他都可以看見。他能够由於目前，而看到爲遠的事物，無論是在空間上爲遠的事物，還是在時間上爲遠的事物，他都能够看到；希波革拉第（Hippo

urates）說得好『一切種東西都是一致的』（σύμπνοια πάντα）（註六）。可是，一個靈魂所能夠在牠自己之中看到的，只是在牠自己之中表現得很清楚的那種東西而已。牠不能夠把牠所包有之一切，都立刻展開出來，因爲要把這一切都展開來，那是會展至於無限的。

（註六） 來布尼茲對此的解釋就是『一切種東西都是一致的』。請看 Lattas 版中的註解——A．R．C．

（六十二） 所以，雖然每一個被創造的單元，都表現着整個宇宙，但是牠之表現着那種特別屬於牠的身體（牠就是這個身體之「隱得來稀」的），更要清楚些。而且因爲這個身體，是由於「在充塞體中一切物質所有之互相關係」，而表現宇宙中之一切的，所以靈魂也由於表現着他的身體（這種身體是在一種特別的方式之下屬於牠的。），而表現着整個宇宙

（六十三） 單元是身體之「隱得來稀」或靈魂。屬於一個單元的身體，和「隱得來稀」合在一塊，便構成爲我們可以稱之爲有生命的存在物那種東西，又和靈魂合在一塊，便構成爲我們稱之爲動物的那種東西。於是，這個屬於一個有生命的存在物或一個動物的身體，便是有組織的；因爲每一個單元，都是反照宇宙之一個鏡子，而這個宇宙，則是爲上帝用着一種完全的秩序來

調整着的，所以在表現這個宇宙的東西之中，也就必定有其秩序，這就是說，在靈魂的各種知覺之中，也必定有其秩序，因之在身體（宇宙就是由於身體而表現之於靈魂之中的）之中，也必定有之。

（六十四）　所以，屬於有生命的存在物之每一個有組織的身體，都是一種上帝的機械或自然的自動機械。這類機械，比起一切種人造的自動機械來，要高出萬倍了。因爲由人的技巧所造出來的一種機械，並不是其中所含有的每一部分，都是一種機械；例如，在一個銅輪上的牙齒，含有一些部分或碎片，在我們看來並不是由人工所造成的產物，而且在於牠們之中，並未含有什麼東西，是足以表明這個齒輪在這整個機械中之用處的。可是，各種自然的機械——這就是說，各種有生命的物體——就是在牠們內部所含之最小部分，也還是各個的機械。這就是自然與人工兩者不同之所在，這就是說，就是上帝的藝術與我們的藝術之所以不同之所在。

（六十五）　我們看見，自然的創造主，是已經能够使用這種上帝式的與非常偉大的機巧的，因爲物質之每一個部分，都不只是像古人們所承認的那樣，爲能够分割至於無限的，而且也因

爲牠在實際上，乃確是分割至於無限的，每一個部分都已經分割爲各個別的部分，而這各個別的部分中之每一個部分，又都是有牠自己之適當的運動的。否則物質之每一個部分，便要不能夠表現宇宙中之一切事物了。

（六十六）　由此，我們看見，就是在物質之一個最微小的微分子之中，也有一個關於各種被創造的東西，關於各種有生命的存在物，關於各種的動物，關於各種的「隱得來稀」，關於各種的靈魂——關於這類東西之一個世界。

（六十七）　物質之每一個部分，都可以設想爲猶如一個花園一樣，其中有很多之花木，及猶如一個水池一樣，其中有很多的魚。但是一棵樹之每一個枝，一個動物之每一個器官，以及在池中的水之每一滴水，也都是這樣一個花園或這樣一個水池呢。

（六十八）　而且，在花園中各個花木之間之土地與空氣，及在池中各個魚之間之水，雖然牠們自身並不是花木及魚，然而在於牠們之中，仍含有花木或魚，不過這類花木或魚，往往是極其微小而至於我們不能知覺到而已。

（六十九）所以，在這個宇宙之中，並沒有未開闢的地方，或不能生殖的地方，或死的地方，也沒有紛亂，也沒有混淆；有之，則只在於表象之中而已。所謂在表象上可以有紛亂與混淆之事，好比我們在遠處看一個水池，我們會只看到一種不清楚的運動，而且如果我說得不錯的話，我們會看到一羣魚，但各個魚之自身，則我們並不能够辨別出來。

（七十）所以，每一個有生命的物體，顯然都是具有一個支配的「隱得來稀」；這種「隱得來稀」在動物上就是靈魂。但是，這個有生命的物體中之各個部分，其中又有很多種別的有生命的存在物，各種的植物，及各種的動物，而這類東西中之每一個，又各有其「隱得來稀」或支配的靈魂。

（七十一）不過這並不是說：每一個靈魂，都有若干物質或一部分物質，是爲牠所特有的，或永久附屬之於牠的；且並不是說：這種靈魂，因爲是這樣，便又有一些種較低等之有生命的存在物，以爲牠服務，是爲牠而生的。這是有些誤解我的思想的人們，所想像出來的解釋。我的意思並不是這樣，因爲我認爲，一切種物體，都在於一種永久流動的狀態之中，猶如江河那樣；而在一切種物

體中之各個部分，則是繼續不停地在這種永久流動的狀態之中，跑進來或跑出去。

（七十二）所以，靈魂之變動牠的身體，只是逐漸地及只是一步一步地而已，因之，牠決不立刻便把牠所有之一切種器官，都剝奪之。在各種動物之中，常常有變形之事，然而決不會有變靈魂之事，或靈魂轉移之事。既不會有完全離開身體之靈魂，也不會有沒有身體之精靈。只有上帝是沒有身體的。

（七十三）也就是因爲這個原故，便決不會有絕對生產之事或狹義的完全死亡之事——就是靈魂與身體分離了之事。我們所稱爲產生的那種事，乃是發展與發育，而我們稱之爲死亡的那種事，則是包裹與減少。

（七十四）在說明形式或「隱得來稀」，或靈魂之時，各哲學家可謂都曾很感覺到困惱。不過在現在，由於關於植物、昆蟲，以及動物的生命所已經做過之精密的研究，已經使我們曉得：各種有組織的自然物體，決不是由於紛亂或腐爛而生出來之產物，牠們乃是由於各種的種子（在這類種子之中，當然有了某種之預成（preformation），這是無可疑義的。）之中產生出來。因之，大

家便做這樣的決定：不但是有組織的身體，在懷孕之前已經現有了，就是在這個身體中之靈魂也有了，簡言之，就是那個動物之本身也有了；而且大家又已經做這樣的決定：動物懷孕之事，不過是預備起來以等着一個大的變化而已，至所以要有這種大的變化，則是爲着要使這個動物變成爲另外一種。除了生育之事之外，在蠐螬變爲蠅子之時，及在蠋蟲變爲蝴蝶之時，我們可以看見相類似的例子。

（七十五） 這些小的動物，可以稱之爲精液的動物，在這些小的動物之中，有一些由於懷孕而變成爲各種大的動物。然而有一大部分，則並不變成爲大動物。在這一大部分之中，也有生產、繁殖以及敗壞之事，猶如在各種大動物之中一樣。只有少數被選出來的，是在於達到相當大的時期之後，纔發生出來。

（七十六） 但是，這只是眞理之一半。所以我相信：如果動物從不曾由於自然的方法，而在實際上開始發生出來的話，則牠也決不會由於自然的方法消滅之。不但沒有創生之事，也沒有完全破壞或絕對死亡之事。這些推理，是由歸納得來，是由經驗得來，然卻與我前面由於演繹而得之

原理，完全相和諧。

（七十七）　所以我們可以說：不但靈魂是不能够毀壞的（靈魂是照着不能够毀壞的宇宙之鏡子），動物之自身也是不能够毀壞的；雖然牠的機械作用，常常是部分地敗壞的，及雖然牠是有時脫了「有組織的衣」（organic coatings）及有時又穿回來的，然而那沒有關係。

（七十八）　這些原理，供給我工具，使我可以根據着自然的根據，而去說明靈魂與有組織的身體兩者之聯結，或者說得妥當點，去說明靈魂與身體兩者之互相一致。靈魂之工作，依照着牠自己的定律，身體之工作，也依照着牠自己的定律。牠們根據着在一切種本質之間所有之預定和諧（preestablished harmony），而互相和諧着，因爲牠們都是那個唯一的宇宙所有之各個的呈現。

（七十九）　靈魂們之動作，是由於牠們之欲望、目的以及達目的之方法，而依照着最終原因（final causes）的定律的。身體們的動作，則依照着有效原因（efficient causes）的定律或運動的定律。有效原因的領域與最終原因的領域兩者，乃是彼此互相和諧的。

（八十）笛卡兒看到：靈魂們是決不能够加力於物體們的，因爲在物質之中，無論在什麼時候，都保存有同量的力。但是他卻認爲：靈魂能够改變物體們的方向。不過這是因爲在那個時候，確證「在物質運動中，方向的總量也是永久不變的」那一條自然律，還沒有被人們所知道。如果他已經知道了那條定律的話，我想他便一定採用我的預定和諧說了。

（八十一）依照着我的預定和諧說，身體們之發生動作，好像並沒有靈魂存在一樣（這是不可能之事，不過我們姑且這麼說。），而靈魂們之動作，也好像並沒有身體存在一樣，可是身體與靈魂兩者之動作，又好像是這個是在影響那個一樣。

（八十二）前面我們已經講過，動物們與靈魂們，在這個世界開始存在的時候，牠們也就開始存在了；而且曾經講過，這個世界不消滅牠們也是不會消滅的。那麼我雖然覺得這種話，在根本上是可以應用之於一切種有生命的東西及動物的，然而有理性的動物們，卻有下面這種特點：牠們之微小的精液動物們，如果牠們仍然保持着牠們的原狀的話，則牠們只具有尋常的或感覺的靈魂（sensuous souls），但是在牠們之中之那些被選出來的（姑作如此說），則由於實際上

之懷孕，而達到人類的本性，而牠們之感覺的靈魂，也升高而至於理性的靈魂的階級，且至於精靈的地位。

（八十三） 在尋常的靈魂與精靈兩者間，所有之各種不同（這有的我已經舉例講過了）之中，還有下面這種不同：一般的靈魂們，雖然是反照着「由被創造的各種東西所構成之宇宙」之有生命的鏡子，但是精靈們則此外還是反照着上帝的自身或自然的創造主的鏡子。牠們是能夠懂得宇宙的系統的，牠們是能夠用着人造的模型而模仿宇宙的系統之某些特點的；牠們之中之每一個，在其自己的範圍之內，猶如一個小的上帝一樣。

（八十四） 所以，精靈們是可以和上帝發生一種社會的關係的。上帝之和牠們發生關係，不但是有一種像發明家對於他的機械那樣的關係（他與各種別的被創造物的關係，就只是這種的關係。），還有像一個國王對於他的人民那樣的關係，甚至還有像一個父親對於牠的兒女那樣的關係呢。

（八十五） 由此，我們很容易便下這樣的結論：所有精靈們的全體，一定構成爲上帝的城

市，這就是說，可能之最完全的國家，是在於最完全的皇帝統治之下。

（八十六）　這個上帝的城市，這個眞正普遍的帝國，就是在於自然的世界之中之一個道德的世界。牠是上帝所做的工作之中之最高貴的與最具有神性的那一種。做實在就是上帝光榮之所在，因爲如果不是他的偉大與他的善，被精靈們所曉得及被精靈們所驚嘆，他便要沒有什麼光榮了。上帝之所以有善，也是和這種上帝的城市有關係的。他的智慧與他的能力，無論在什麼地方都可以看得見。

（八十七）　猶如我們在前面，已經講過，在有效原因與最終原因兩種自然的領域之間，是有一種完全的和諧的一樣，我們現在在這裏，又可以提到另外一種和諧。這一種和諧，是在於自然的物質領域與神惠的道德領域兩者之間的，這就是說，是在於「被視爲建造這個世界的機構之建築家的上帝」，和「被視爲做精靈們所構成的城市之皇帝的上帝」，兩者之間的。

（八十八）　這種和諧，使各種的東西，沿着自然的路線，而自己向着神惠之路邁進；並使這個地球（舉例說），在精靈們之正當的政府，爲着懲罰與獎勵，而需要把牠毀滅了去或恢復起來

之時，牠是一定要由於自然的方法，而毀滅了去或恢復起來的。

（八十九） 我們也可以說，爲建築家的上帝，是在一切方面上，都使那個制定法律的上帝得到滿足的；所以各種的罪惡，都是隨身帶着牠自己的懲罰的，因爲自然的秩序是如此，也因爲各種東西的根本構造是如此（雖然牠們是機械的，然而那沒有關係。）。同樣，各種善的行爲，也要因爲牠們之與身體有關係，而由於機械的方法，以得到牠們之獎賞，雖然這種獎賞之得到，不能夠沒有遲延，而且不應該是沒有遲延的，然而那沒有關係。

（九十） 最後，在這個完全的政府之下，不會有一種善的行爲是沒有受到獎賞的，也不會有一種惡的行爲是沒有受到懲罰的；一切種事情，一定都成爲有利益於行善的人，這就是說，有利益於下面這類的人：在這個大國家之中並不受別人怨望的人，盡了自己的職務之後便相信着天命的人，愛慕及模仿着「創造一切種善事的創造主」的人，樂於依照着眞正的純粹的愛（這種愛，是對於被愛的人之幸福，要自以爲快樂的。）而想着上帝的完全的人。就是因爲這種原故，所以那些聰明的與有德行的人，其所做的工作，都是對於「似乎與假定的上帝意志相一致」的一切

種事物，有所裨益的；然而，他們對於上帝由於他之祕密的，後來的，以及決定的意志，而在實際上所帶出來的事物，則是滿意的；因爲他們看到：如果我們能夠把這個宇宙的秩序，充分地了解的話，則我們便會覺得，這個宇宙的秩序，比起我們之中最聰明的人所願望的，也要高出萬倍，並且會覺得，我們如果想把這種秩序，安排得比現在還好些，那是不可能的，不但要把一切種事情都安排得比現在好些爲不可能，就是要把我們之中每一個人所有的事情，要安排得比現在好些，那也爲不可能之事；假使我們對於那個萬物的創造主，有一種正當的看法，不但把其看爲使我們得以存在之一個建築家及有效的原因，還把其看爲我們的主人及最終的原因（他應該是我們的意志之整個目的，只有他是能使我們快樂的）的話。